ESOTERISCH KATHOLICISME

DOOR

DR. M. H. J. SCHOENMAEKERS

UITGAVE VAN C. A. J. VAN DISHOECK
TE BUSSUM IN HET JAAR MCMXXIII

ESOTERISCH KATHOLICISME

VAN DEN SCHRIJVER VERSCHEEN:

* Ontgin u zelven. *Tweede druk.*
* Het Geloof van den Nieuwen Mensch. *4e Dr.*
* Het Evangelie der Aarde. *Tweede druk.*
* Christosophie.
Mensch en Natuur.
Het Nieuwe Wereldbeeld.
Beginselen der Beeldende Wiskunde.
Oorsprong en Wezen van den modernen Wereldoorlog.

* *verschenen bij andere uitgevers.*

ESOTERISCH KATHOLICISME

DOOR

DR. M. H. J. SCHOENMAEKERS

UITGEGEVEN DOOR C. A. J. VAN DISHOECK
TE BUSSUM IN HET JAAR MCMXXIII

66-4324

EERSTE DEEL

ORIËNTEERING

I.

CULTUREELE AANSLUITING BIJ DE ROOMSCH-KATHOLIEKE BLOEIPERIODE.

Het laatste cultuurtijdperk voor ons Westen is dat der „Middeleeuwen" geweest, de bloeiperiode van het Roomsch-Katholicisme.

Onder „cultuurtijdperk" versta ik een periode, waarin de menschelijke samenleving inderdaad „samenleving" heeten mag. Waarin niet de individuën naast elkaar staan, saamgehouden alléén door uitwendige belangengemeenschap, maar waarin, door de „atmosfeer" van den tijd, de levens der individuën in elkaar grijpen, vanzelf, van-binnen-uit.

Natuurlijk is ieder individu een „unicum", óók in een cultuurtijdperk. Maar die uniciteit houdt heelemaal niet in, dat het individu zijn leven moet àfsluiten van het leven van andere individuën. De mensch kan toch, volkomen bewust van zijn afzonderlijkheid, maatschappelijk levenscontact hebben met medemenschen. *Levens*contact! Er is nog een heel àndere één-heid van individuën mogelijk dan het „samen optrekken" dat we thans zien in politieke en economische organisaties, die eigenlijk „mechanisaties" moesten heeten. Die heel àndere eenheid, de levende, wordt verwerkelijkt in een cultuurtijdperk. Want dàn worden de menschen vanzelf „geuniversalizeerd", buiten alle belang om, door universeele gedachten en universeele veruiterlijkingen daarvan. Die gedachten zijn universeel, omdat ze algemeen geldend zijn, èn in eenheid van algemeen-

menschelijke geesteshouding *leven*, het menschelijk bewustzijn verdiepen tot universeele wereldziening, „religieuze" wereldziening.

Zóó een tijdperk was de periode der Middeleeuwen. Als toen de menschen universeele gedachten verbonden met woorden als God, ziel, heiligheid, voelden ze wat ze bedoelden: als zij die woorden uitspraken „resonneerde" iets in hun intiemste leven, en dàt veruiterlijkten zij ook in het ritueele gebaar, den levenden stijl van hun levenden godsdienst. De vraag, of hun universeele gedachten wijsgeerig-juist waren, heeft hier niet mee te maken. Genoeg: die gedachten lééfden, vanzelf, van hart tot hart en van geest tot geest.

Het zou dwaas zijn, de cultuur der Middeleeuwen, de roomsch-katholieke, ongewijzigd terug te wenschen in onzen tijd. Maar even dwaas zou het zijn, een nieuwe cultuur te verwachten, die niet zou aansluiten bij haar voorgangster. Geen enkele cultuur staat geheel op zichzelf. Iedere stervende cultuur zegt nog gedachten, religieuze gedachten aan de komende eeuwen. Iedere stervende cultuur laat haar „traditie" na als een heilig testament; en 't is de taak van het nageslacht dat testament te lezen en te verwerkelijken, om een nieuwe cultuur mogelijk te maken.

Ik geef gaarne toe, dat een religieuze traditie van dogma en ritus *als zoodanig* niet leeft. Maar géén testament leeft *als* zoodanig. Het moet bezield worden door den mensch die het leest. Concreter: bij de traditie van een verleden cultuur zweven nog levende gedachten, die zich voorloopig niet maatschappelijk doen gelden, maar een nieuwe tijdatmosfeer verbeiden om zich eens weer te stellen tot een stijl van nieuwe cultuur. Maar weinige luisteraars hooren haar tòch aan de traditie en door de traditie heen, omdat zij luisterscherper dan anderen hun aandacht spannen kunnen.

Nog eens: een religieuze traditie leeft *als zoodanig* niet. Maar toch is ze verre van waardeloos. Zij is de schakeling tusschen de verleden cultuur en de komende. Opdat het niet

gansch en al donker zij in een cultuurloozen tijd als b.v. de onze zeker is. En de eenzame die de gedachten „achter" de traditie nog kan beluisteren, offert zich aan die gedachten, om haar de menschelijkheid te geven, die zij eens zullen uitstorten in een nieuwe samenleving.

We zouden de traditie kunnen vergelijken met het „bovenbewuste" van een menschelijk individu, en de gedachte daarachter met het „onderbewuste". Het onderbewuste is vol van „verdrongen" leven, en het wacht, totdat vleesch en bloed en zenuwen geschikt zijn om het lang verdrongene weer te laten uitslaan in klank en gebaar. Maar een ervaren menschenkenner ziet dat onderbewuste tòch aan kleine beweginkjes, een trekje van den mond, een trilling van de oogleden, een nauw hoorbare intonatie van een woord....

Zoo heeft de religieuze traditie twee bedoelingen:

1e. Zij is de verbindingslijn van elkaar opvolgende cultuurtijdperken.

2e. Zij waarborgt meteen, dat een nieuw cultuurtijdperk tòch geen „voortzetting" is van het voorafgaande *zonder meer,* maar een „herleving" *in strikten zin* d. i. een dieper en krachtiger inleven, en een breeder en scherper geteekend uitleven.

Zonder de tweede bedoeling zou de traditie in dogma en ritus moeten doodloopen in onbezield gelooven-uit-sleur en dor doen-uit-gewoonte. Maar doordat de oorspronkelijke levensgedachte in de traditie zich voor de „velen" verschuilt en alleen aan de weinigen zich toont, heeft de levensgedachte tijd nieuwe kracht te verzamelen, zich te laden met nieuwe levensspanning, om eindelijk opnieuw te verschijnen in een waarlijk *wedergeboren* vorm. Zoo is juist het min of meer „automatische" der traditie een waarborg voor toekomstige herrijzenis.

Dat „automatische" vindt een gereede, algemeene verkla-

ring in de overbekende „traagheid" [1]), die het leven, na een betrekkelijk korten tijd van frisch initiatief, doet dóórloopen in egale beweging. Wij, moderne menschen, hebben toch te veel vliegwielen gezien om ons daarover te verbazen.

Maar voor iedere afzonderlijke traditie zijn ook afzonderlijke oorzaken aan te wijzen, die de automatiek der traditie in de hand werken. Wat de roomsch-katholieke traditie aangaat, zie ik vooral twee oorzaken, die haar automatisme hebben bevorderd: de vooroordeelen van eenzijdige protestantsche critiek, en de antireligieuze bijbedoeling der empirische wetenschap.

We weten nù wel, dat het Protestantisme àl te veel heeft „geprotesteerd". Zijn positieve inhoud was toch altijd een overblijfsel van roomsch-katholieke levens- en wereldbeschouwing. We weten nu óók, dat empirische wetenschap, *als zij maar op haar eigen terrein blijft*, niets zegt, nòch voor nòch tegen, aangaande het religieuze bewustzijn. Wel kan het religieuze bewustzijn gemethodizeerd worden, maar dan op *eigen* wijze: door wijsgeerige bezinning van mystisch beleven. Empirische methoden echter blijven ver van alle religie, omdat ze ver blijven van alle levende leven. Leven is geen „feitelijkheid", te ordenen door een „wet"; maar een vorm, te beelden door een innerlijk, nooit empirisch te analyzeeren beginsel.

Dat weten wij nù wel zeker. En òmdat we dat nu weten, zijn de bizondere oorzaken die de automatiek der roomsch-katholieke traditie bevorderen, vrijwel geneutralizeerd. Alleen de *algemeene* traagheid automatizeert haar nog. En dààrom behoeven de eenzamen, die de levensgedachte achter haar beluisteren, niet meer zóó eenzaam te zijn als vroeger. Wel is er nog een enorme, inerte massa die geen ènkele nieuwe

---

1) „Traagheid" of „inertie" in wetenschappelijken zin: niet „luiheid", maar de eigenschap waardoor een natuurgegeven de eenmaal aangenomen beweging (resp. rust) *ononderbroken volhoudt*.

gedachteuiting begrijpt. Maar er zijn toch ook al over de geheele wereld kringen van luisterenden, die door den eenzame heen beseffen gaan, dat de roomsch-katholieke traditie nog iets heel anders is dan een slim uitvindsel van heerschende priesters en een dom gelooven-uit-sleur. Het begint te dagen in die traditie. Haar automatisme begint te wijken voor een nieuw herrijzend leven.

En daarom durf ik schrijven over *Esoterisch Katholicisme*.

II.

ESOTERIEK.

De woorden „esoteriek" en „exoteriek" worden in verschillende beteekenissen gebruikt. Om alle verwarring te voorkomen zal ik, zoo duidelijk en zoo beknopt als ik kan, de beteekenis zeggen die levend is voor mij. Een beteekenis die mij heel helder is geworden, die naar mijn innigst weten de *grond*beteekenis heeten mag, en die, althans vaag, wordt gevoeld door alle zuiver mediteerenden.

Als een religieuze gedachte zich „ideaal" op onze aarde uitbeelden kon, zou ze nòch esoterisch nòch exoterisch zijn. Want dàn was de innerlijke gedachte en haar zinnelijke veruiterlijking volkomen één: de gedachte zou beeldende kracht zijn, haar veruiterlijking uitgebeelde vorm, en de verhouding (de levende „spanning") van beiden ononderbroken en volkomen gesloten.

Maar op aarde zijn er geen ideaalmenschen en geen gedachten die zich ideaal uitbeelden kunnen. Ideale verhouding „geldt" hier wel, maar „bestaat" niet. In bestaanswerkelijkheid is en blijft „splitsing", met of zonder hoop op uiteindelijke harmonie. Die splitsing nu wordt in religieus beleven: *esoteriek* en *exoteriek*.

Concreter: De publieke uitbeelding van een religieuze gedachte wordt onmiddellijk door de algemeene traagheid gegrepen, en zij gaat zich „voortplanten", afzonderlijk van de gedachte die haar boetseerde.

Ook in een cultuurtijdperk is die splitsing van esoteriek en exoteriek. Maar in een cultuurtijdperk wordt de waarde van de

esoteriek *in levende werkelijkheid door de exoteriek erkend.* Wel slaat die erkenning dikwijls om tot vijandschap, maar ze blijft toch levende erkenning. In de Middeleeuwen b.v. zijn de esoterici wel door de publieke Kerk vervolgd (denk aan de veroordeeling van Meester Eckhart), maar juist die vervolging hield de erkenning in van esoterische waarden: de exoterici vreesden haar dikwijls als een gevaar voor hun publieke macht. In een cultuurloozen tijd echter „negeert" de exoteriek al wat esoterisch is, en wel in die mate, dat ze niet eens vijandig tegenover de esoteriek staat. Dan is de exoteriek dermate „geautomatizeerd", dat ze bijna uitsluitend leege traditie is geworden. En, steunend op de macht van traagheid en onverschilligheid voor religieuze verdieping, kan ze zich permitteeren alle esoterisch denken te verwaarloozen. De oorspronkelijke levensgedachte, die de exoteriek eens bezielde, zweeft nu „bij" de traditie, maar pulseert niet meer „in" haar. Nog spreekt die levensgedachte krachtig en klaar, doch alleen tot weinige eenzame luisteraars. En die herkennen haar, bij glimpjes, zèlfs nog in de traditie, en daarom verwachten zij een wederbezieling van de traditie — zij 't ook in een wellicht verre toekomst.

Esoteriek en exoteriek staan dus niet tot elkaar als beeldende, innerlijke kracht en uitgebeelde, uiterlijke vorm. De esoteriek heeft haar eigen innerlijkheid en haar eigen uiterlijkheid. Haar innerlijk wezen is de religieuze gedachte zelf, haar uiterlijk wezen is het woord en de geesteshouding van de weinigen die haar nog zuiver beluisteren kunnen. En ook de exoteriek heeft haar eigen innerlijkheid en haar eigen uiterlijkheid. Haar innerlijk wezen is de voortstuwende traditiekracht, die niet „vormt" maar alleen „voortbeweegt", in almaar dóórgaande traagheid voortbeweegt; haar uiterlijk wezen is de waarneembare automatiek van ritus en dogma. Zoo blijven esoteriek en exoteriek op afzonderlijke terreinen. Alleen de traditieglimpjes waarvan ik zooeven sprak en de woorden van die eenzaam-religieuze denkers geven nog blijk van contact uit-de-verte: ze zijn als het verre groeten van gescheiden geliefden.

De roeping van den esotericus in onzen (cultuurloozen) tijd is dus tweevoudig:

1o. Hij moet de oorspronkelijke religieuze gedachte zuiver beluisteren en zuiver uitzeggen.

2o. Hij moet de traditietrekjes kennen en aanwijzen, waarin die gedachte nog doorschemert.

Als een religieus denker alleen het eerste doet, kan hij een „wijze" zijn zonder meer, maar geen esotericus, omdat hij geen contact heeft met exoteriek. Hoe wijs en dichterlijk b.v. Emerson ook wezen mag, een esotericus is hij niet. Maar als een religieus denker ook het tweede doet, is hij esotericus: geduldig voorbereider van een nieuwe cultuur. Het eerste is mogelijk zonder het tweede. Het tweede is niet mogelijk zonder het eerste. Zoo mogen we zeggen: de esotericus kenmerkt zich, doordat hij de religieuze traditie van zijn tijd (d.i. de traditie die de overlevering is van het laatste cultuurtijdperk) in religieuze meditatie begrijpt en weer bezielt. Zoo is zijn tweevoudige roeping ten slotte deze tweeëenige: de religieuze traditie of exoteriek van het laatste cultuurtijdperk (voor ons het roomsch-katholieke) te „esoterizeeren".

Vanzelf hoor ik hier een veel gebruikt en veel misbruikt woord: *helderziendheid.*

Is de esotericus „helderziende?" Ja en neen, want er is helderziendheid en helderziendheid: *empirische* [1]) en *mystieke.*

De *empirisch*-helderziende heeft uitgebreider zintuigelijke waarneming dan de „normale" mensch. Hij is gevoelig voor trillingen, waarvoor de normale mensch òngevoelig is. Ver-

1) Het Grieksche woord „empeiria" beteekent „ondervinding", dus: wat steunt op eigen waarneming. Maar technisch-wetenschappelijk is „empirie" het weten dat steunt op *feiten*waarneming voor zooverre die niet gevoelig is voor den in de feiten levenden, kosmischen „zin". De empiricus wil zeker wel zijn feitenmateriaal ordenen in „oorzakelijk verband" of onder een „wet", maar de „zin", waarvoor de dichterlijke mensch zich openstelt, bestaat voor hem *als empiricus* niet.

onderstel b. v. dat het netvlies van een bepaald menschenoog ultra-violette stralen naar de gezichtszenuw kan overbrengen, stralen, die voor andere oogen alleen indirect kunnen verzichtbaard worden met behulp van een foto: dan zou de bezitter van dat oog empirisch-helderziende zijn. Het normaal gebouwde oor is gevoelig voor geluidstrillingen binnen bepaalde grenzen van snelheid: geluidstrillingen daarboven of daarbeneden zijn voor het gewone oor onhoorbaar. Veronderstel, dat een bepaald mensch geluidstrillingen waarnemen kan beslist buiten het normale gebied: dan zou zoo iemand empirisch-helderhoorend zijn. Zulke empirische helderziendheid, resp. helderhoorendheid (die waarschijnlijk in-den-grond helder*tast*gevoeligheid is) bestààt: de preciese onderzoekingen van de „Society of Psychical Research" laten daaromtrent geen redelijken twijfel meer gelden. Maar die empirische helderziendheid heeft natuurlijk met religieus bewustzijn en dus ook met esoteriek evenveel en evenweinig gemeen als de gewone zintuigelijke waarneming. Zij is *als zoodanig* precies even areligieus als b. v. de ontdekking van een bacil. Empirische helderziendheid zou in 't gunstigste geval *uitbreiding* of *precizeering* kunnen geven van de kennis der exoteriek. Maar niet de verdieping en bezieling der exoteriek, die de esoterische meditatie schenkt. Concreter: Theoretisch mogen we à priori niet ontkennen, dat het ritueele gebaar en de belijdenis van een dogma trillingen teweeg brengt op ijlere stofgebieden („etherische", „astrale", „mentale"), en we mogen theoretisch ook niet à priori ontkennen dat empirisch-helderzienden die trillingen waarnemen. Maar ook de meest uitgebreide en meest preciese waarneming van die ijlere verschijnselen zou nog niets, hoegenaamd niets zeggen van de esoterische gedachte bij ritus en dogma.

De *mystisch*-helderziende doorschouwt de objecten der *normale* zintuigelijkheid, zoo, dat ze hem toch nog heel iets anders openbaren dan wat iedereen wel waarnemen kan. Hij ziet (of voelt of hoort) niet vóór alles méér dan een ander, maar dieper, levender dan een ander. Zijn zin*tuige*lijkheid behoeft heelemaal

niet „supranormaal" te zijn. Maar zijn ééne *zinnelijkheid*, die inachter zijn aparte zin*tuigen* leeft, verwèrkt de zintuigelijke gegevens buitengewoon innig èn scherp, zijn zinnelijkheid is wèl supranormaal. Zintuigen „rapporteeren" maar, zinnelijkheid „verwerkt". Toen Johannes, „de dooper", Jezus aanwees als den lang verbeiden Messias, hadden al zoovelen Jezus gezien. Maar Johannes zag hem *en herkende hem*. Omdat hij Jezus' verschijning verwerkte in zijn open zinnelijkheid. Omdat hij de uiterlijkheid van Jezus, gestalte en gebaar, „diafaan" kon zien, àls uiterlijkheid nml. van de (innerlijke) Jezusziel. Johannes was mystisch helderziende.

Wie niet bijna-geheel van mystischen aanleg is verstoken, moet hier al het begin zien van een zeer principiëele oriëntatie. Een mystische, niet occulte oriëntatie. Het zal bij die oriëntatie niet blijven. De esotericus immers (en daardoor onderscheidt hij zich juist van den mysticus *zonder meer*) wil zijn mystisch voelen waar maken in scherpe begrippelijkheid, en het door dat begrippenleven heen doen gelden in een religieuze traditie.

Methodische en wijsgeerige bezinning is daartoe onvoorwaardelijk noodig mèt haar vrucht: een redelijke levens- en wereldbeschouwing. Maar vóór alles is de esotericus *mystisch georiënteerd*. Geheimenis van God en Wereld is zijn dagelijksch brood, zijn vreugde, zijn smart, zijn rust, zijn waarheid. Dus tòch weer „gevoel"? Natuurlijk. Denken is niets anders dan een bepaalde wijze van voelen. Alleen het uiterst naïeve dualisme weet dat in onze dagen nòg niet. En het esoterische denken is: het *Volstrekte* te voelen om het in *betrekkelijke* begrippen scherp en helder uit te zeggen .... en het daarna uit te beelden in (ook weer betrekkelijke) zinnelijke aanschouwing.

III.

MYSTIEK.

Mystische helderziendheid is een van de vele uitingen der mystiek. De mystiek zelve zal nu ter sprake komen.

Het woord „mystiek" hangt samen met het verhollandscht-Grieksche woord „mysterie". Met het woord „mystiek" benoemen we in 't algemeen ieder menschelijk bewustzijnscontact met het mysterie. Het woord „mysterie" hangt weer samen met het Grieksche „muoo", dat beteekent *sluiten*, voornamelijk *de lippen sluiten* of *zwijgen*. Het Fransch heeft denzelfden woordklank nog in „muet" (stom).

We hebben in 't Nederlandsch geen raak aequivalent voor het woord „mysterie". We kunnen het wel eenigszins benaderen met „geheim". Maar dit woord is zeer dubbelzinnig. Het zegt immers evengoed het opzettelijk-gemààkte geheim (b.v. den inhoud van een brandkast) als het vanzelfsche, geborene, nièt „gemaakte" *levens*geheim. En het lijdt toch geen twijfel, dat we met „mysterie" alleen dit *levens*geheim willen aanduiden. De Franschen zijn in dat opzicht gelukkiger. Zij hebben voor „geheim" twee woorden: *mystère* (levensgeheim) en *secret* („gemaakt" geheim). Willen we toch het vreemde woord mysterie vermijden, dan kunnen we de dubbelzinnigheid van „geheim" opheffen door de tegenstelling van het „geheimenis" en het „geheimzinnige". Dàn is alle dubbelzinnigheid weg. Vondel b.v. spreekt van „Altaargeheimenissen" en hij zou zeker niet hebben kùnnen zeggen „Altaargeheimzinnigheden". Het Duitsch hoort in den klank „heim" overwegend het vanzelfsche, het geborene:

heimisch, *Heimat*. En inderdaad: al is het mysterie ook heelemaal geen voorwerp van „empirisch onderzoek", het is ons toch zeer nabij: de mensch voelt zich toch bij het mysterie „heimisch", het mysterie is onze wezenlijke „Heimat". Of is het niet waar, dat een levend mensch een liefdemensch is? Liefde blijft zijn element, zijn eigen vertrouwde atmosfeer, zijn eigen „hoog huis". En is er iets mystischer dan liefde?

Mystiek = menschelijk bewustzijnscontact met het mysterie. Maar is dit contact wel mogelijk? *Als* het mysterie het vannature-*zwijgende* is, wat hebben wij menschen er dan mee te maken? Op die vraag geven alle mystieken eenzelfde antwoord, al formuleeren zij het verschillend.

Het mysterie is het zwijgende. Niet in dien zin echter, dat het *altijd* en *onvoorwaardelijk* verborgen blijft, maar in dien zin, dat het gewoonlijk verborgen is en alleen zich openbaart op een strenge voorwaarde: dat we ons namelijk volkomen spontaan voor zijn openbaring openstellen, zonder eenigen toeleg, vooràl zonder eenig voorbehoud. Met gespannen aandacht, maar buiten alle opzettelijke inspanning. Zooals we soms luisteren naar muziek, gespannen wel, maar zonder inspanning, omdat dan onze aandacht onmiddellijk „resonneert". Dat de mystische spontaneïteit niet hoeft te blijven bij het ondoordacht-impulsieve, maar zich methodisch bezinnen kan op hare wijze, zullen we gaandeweg inzien. Maar voorloopig hebben we te beseffen, dat spontane *overgave* de levensvoorwaarde is voor mystisch voelen, en dus ook voor de positiveering, de verscherping van dat voelen tot mystisch *weten*.

Spontane overgave. *Kosmische* overgave: niet aan dit of dat afzonderlijk iets, maar aan „het" leven en „de" levenskracht. Daarvandaan bij de mystieken al die uitdrukkingen, die op 't eerste hooren zoo „negatief" schijnen: stilte, niet-weten, nietwillen, niet-doen, enz. Inderdaad zegt dit alles ontkenning, maar een ontkenning met zeer positieve bedoeling. Als we die uitdrukkingen niet uit 't verband rukken, zeggen ze negatie van alle opzettelijkheid ter wille van de positieve, spontane, algeheele,

kosmische overgave. Het niet-doen der mystieken is tòch altijd een *„pratiquer* le non-agir". Wie het zonlicht goed wìl laten doordringen door zijn vensterruiten, moet die ruiten schoonmaken; dat verwijderen van vuil is iets negatiefs, maar heeft een zeer positieve bedoeling: zonneschijn in de kamer.

Kosmische overgave. Dus vreesloos aanvaarden, van al wat is of wordt of gebeurt. Een zeer eigenaardige, wijde bewustzijnsrust. Ook de mysticus heeft niet altijd en overal die wijde rust. Als een afzonderlijk gebeuren hem overrompelt, hem wegrukt uit het beleven van één-in-àlles, en hem tijdelijk vasthaakt aan een „Einzelding", kan hij bang zijn als ieder ander. Maar het „Einzelding" is zijn atmosfeer niet. Zijn eigen atmosfeer is het één-in-àlles. Het eigen bewustzijn van den mysticus is *kosmisch* beleven. Dààrin is hij stil, vreesloos, overgegeven. En wel zóó werkelijk, dat hij daarin ook het *contrast* beleeft met bange bewogenheid. Geen wèrkelijk beleven zonder contrastbeleven, geen kosmische vreesloosheid zonder het contrast met kosmischen angst. De mysticus zou de wereldrust in zichzelven niet kunnen verwerkelijken, hij zou zich ook niet om die wereldrust sereen kunnen verblijden, als hij de wereldvrees niet had gekend, vroeger, en zich die wereldvrees niet levendig kon herinneren. Er is, behalve vrees voor dit en dat, een kosmische vrees, de vrees voor „Het", en zij wordt in alle waarachtige kosmische vreesloosheid verondersteld en dààr opgeheven. *Die* vrees kent gij toch óók? In welken vorm zij zich bij u uitte weet ik niet, maar gij kent haar, zeker. Misschien zijt ge als kind bang geweest in de duisternis, bang voor niets „afzonderlijks", geen dier of mensch of duivel, maar tòch bang, bang voor alles en niets, *kosmisch* bang. Misschien heeft uw kosmische vrees u doen gelooven aan een eeuwige hel, ofschoon er toch niets zóó absurd is als een eeuwige verdoemenis, uitgedacht door een „algoeden" God. Misschien heeft de onmetelijke sterrenhemel, die u toch niet 't minste kwaad deed, u even laten voelen wat „ruimtevrees" is. Misschien heeft ook een zeer bepèrkte ruimte u wel eens plotseling naar buiten gejaagd, terwijl

er toch niets „dreigends" in die kleine ruimte was. Misschien.... och, dat weet ik allemaal niet. Maar wèl weet ik: ieder mensch kan zich herinneren, dat hij bang is geweest voor niets afzonderlijks, maar tóch bang, bang voor „Het", *kosmisch* bang. Welnu: het tegengestelde van diè vrees is de overgave van den mysticus; overgave aan niets afzonderlijks, maar aan „Het", kosmische overgave. En die overgave is bevrijdingsgevoel, gevoel van „verlost zijn", omdat ze door kosmische vrees is heengegaan. Dàt is de zin van: „Het begin der wijsheid is de vreeze des Heeren".

Overigens, kosmische vrees èn haar opheffing beleven we allen in dat zoo praegnant-werkelijke bewustzijn, dat we „erotiek" noemen. Het erotische *schaamte*gevoel is om te beginnen *vrees*. Maar het is er niet om vrees te blijven. Het is er, om de spanning voor te bereiden, die eens moet uitslaan in de zeldzame feesturen van het schaamtevrije liefdespel. Het liefdespel, waarin twee menschen aan elkaar den Kosmos beleven. Iedermensch, die de liefdeovergave heeft gekend, wéét het toch: geen „afzonderlijk" menschje houdt van een ander „afzonderlijk" menschje, maar „de" Levenskracht houdt van „het" Leven, en die *kosmische* liefde komt tot bewustzijn in een minnend menschenpaar. Sommige geleerden willen wel het erotische schaamtegevoel *uitsluitend* „utilistisch" verklaren, het terugbrengen tot afzonderlijke, „practische" bedoelingen. Maar geen mènsch gelooft in z'n hart aan zulke „verklaringen". Schaamtevrijheid is een kosmisch liefdefeest, ingeleid en voorbereid door schaamtegevoel als kosmische vrees. Zoo is onze erotische schaamte (èn haar opheffing) een door-en-door *mystisch* beleven.

De mysticus verwijdt het menschelijk schaamtegevoel tot een gedraging van de heele natuur, en dat is de grond van zijn zeggen „het mysterie openbaart zich wel degelijk, maar alleen op de strenge voorwaarde, dat wij er ons *spontaan* voor openstellen". Voor den mysticus is de heele natuur „schaamtevoelend". Heeft hij gelijk? Vraag maar eens aan een bloem, u haar leven te openbaren. Vraag het eerst *opzettelijk*, experimenteer op haar en ont-

leed haar, onttooi haar blaadje na blaadje, en zie dan of ge ook maar „iets" van haar leven kunt meeleven. Ge wéét het : zóó openbaart zij zich nièt, ze zal haar intieme leven voor u bedekken als de meest kuische maagd. Maar stel u spontaan voor haar open, respecteer het, dat haar mysterie als angstig vlucht voor alle „nieuwsgierige" blikken — en haar geur en kleur en lijn zullen gaan spreken. Haar *leven* zal spreken.

Hoe vaak hooren we 't zeggen, dat mystische meditatiën maar vage fantasiën zijn buiten het werkelijke leven. Maar is het leven dan inderdaad een stel van listig geobserveerde en knap geordende „feiten"? Of is het leven een *beelding* van binnen uit, te aanschouwen door den eerbiedige, die alléén het kosmische *recht* heeft, het feest te vieren van spontane schaamtevrijheid? Is het leven te *bespieden* of wil het alleen in vrije overgave zichzelf openbaren?

IV.

OCCULTISME EN MYSTIEK.

Alleen als we het voorafgaande artikel begrepen hebben, kunnen we het verschil èn het verband begrijpen tusschen *mystiek* en *occultisme*. Het verschil is gemakkelijk te zeggen. Het verband moeilijker. Toch is er verband óók, en dat hebben we in te zien, willen we niet vreemd staan tegenover een bewustzijnsverschijnsel, dat zoo belangrijk is voor ongeteld-velen van onze medemenschen.

Het occultisme kàn streng-wetenschappelijk beoefend worden. Getuige de reeds genoemde „Society for Psychical Research". En dan is het occultisme een *empirische* wetenschap, in wezen precies als iedere andere, die in nauwkeurige waarnemingen feiten constateert en de accuraat-geconstateerde feiten tracht te ordenen in „oorzakelijk verband" of onder een „wet". Als empirische wetenschap staat dit occultisme geheel buiten de mystiek, omdat het, evenals de empirische „helderziendheid", alleen met feiten te maken heeft. Buitendien is iedere empirische wetenschap, ook de occulte, een-en-al opzettelijkheid: alles bouwt zij op het „experiment", het met voorbedachten rade, listig opgestelde experiment, dat ons nooit iets van den „zin" des levens openbaren kan, al was het maar òmdat het een experiment is. Zoo hebben wetenschappelijk occultisme en mystiek al heel weinig met elkaar gemeen.

Maar occultisme is ook nog iets heel anders dan empirische wetenschap. Het is ook een voorliefde voor bepaalde verschijnselen, occulte verschijnselen. De empirische wetenschap be-

schouwt die occulte verschijnselen als voorwerp van onderzoek, zonder meer. Zij onderzoekt b.v. telepathie even „nuchter" als de verschijnselen der electriciteit. Maar voor den mensch, die een bepaalde voorliefde heeft juist voor die occulte gebeurlijkheden, zijn ze nog heel iets anders dan „feitenmateriaal". Er is, behalve een wetenschappelijk, ook een *populair* occultisme, dat niet in de eerste plaats onderzoeken en verklaren wil, maar dat voedsel geeft aan een heel bepaalde menschelijke *emotie*. Die emotie mogen we vooràl niet verwaarloozen als we trachten de occulte verschijnselen juist te omschrijven. 't Gaat toch niet aan, het „occulte" eenvoudigweg het „verborgene" te noemen of „wat ontoegankelijk is voor normale zintuigelijke waarneming". Zijn b.v. de ultra-violette stralen niet óók „verborgen"? Zijn zij óók niet „ontoegankelijk voor normale zintuigelijke waarneming"? Toch zal niemand de ultra-violette stralen „occult" noemen. Neen, er is een bepaalde emotie, die het occulte begeleidt voor die menschen die van nature erdoor worden aangetrokken, en juist die begeleidende emotie is het eigenáárdige, waardoor occulte verschijnselen zich onderscheiden van alle andere „verborgenheden der natuur".

Ik sprak al van „kosmische vrees", die in de mystiek is verondersteld en opgeheven. Maar willen wel alle menschen dat die vrees in hen opgeheven wordt? Verre van daar. Juist diè vrees heeft voor velen iets fascineerends, een prettige griezeligheid, die ze niet zouden willen missen. Vooreerst bij kinderen. Hildebrand heeft gelijk: een kinderziel wil haar verschrikkingen hebben. Waarom? Omdat zij 't in haar kinderlijkheid zoo prettig vindt *beschermd* te worden. Een kind mag bang zijn in 't duister, het vindt 't heerlijk zich in het duister vast te klampen aan zijn moeder. Zonder angstgevoel óók geen gevoel van beschermd-worden, dat een kind zoo zalig vindt. Maar ik zou het gezegde van Hildebrand aanmerkelijk willen uitbreiden. Vele menschen blijven kinderlijk, ook als ze op rijperen leeftijd gekomen zijn. Dan vinden ze

't nóg prettig, b.v. te gelooven aan een eeuwige hel, omdat ze dan meteen kunnen gelooven aan een Engel-Bewaarder en een God, die hen tegen hel en duivel beschermen. En als ze niet meer aan een hel gelooven kùnnen, dan houden ze van occulte verschijnselen. Ze denken daar stilletjes bij (zonder het te weten): „De geleerden mogen veel verklaren, diè verschijnselen verklaren ze niet, diè blijven het voor ons menschen ondoorgrondelijke .... en met die ondoorgrondelijke angstwekkendheid blijft ook de bescherming van Wezens, die meer weten dan alle geleerden bij elkaar: Meesters, Engelen, Deva's ...." Zoo leeren we de „occulte verschijnselen" juist omschrijven door de emotie die hen voor kinderlijke zielen begeleidt. Verreweg de meeste menschen die gelooven dat die verschijnselen voorkomen, gelooven niet, wìllen niet gelooven, dat empirische wetenschap ze ooit „depoëtizeeren" kan. Als we de „prettige griezeligheid" konden wegnemen, zouden de occulte verschijnselen onderzocht worden door vakgeleerden — maar de mènsch zou er zich weinig meer van aantrekken.

Het populaire occultisme is een „hemimystiek", een mystiek *ten halve*. Het kent en waardeert de kosmische vrees, waardoor de mystiek moet heengaan. Maar het wil, kinderlijk, die kosmische vrees niet loslaten. Wel wil het haar „geneutralizeerd" zien door de bescherming van hoogere machten; maar het wil haar niet opheffen tot volkomen vreesloosheid. Het populaire occultisme is nog geen mystiek, maar *op weg* naar mystiek. Zoo kent het ook nog niet de volkomene, kosmische overgave. Maar tòch is het al kosmisch gevoel: de hoogere beschermende machten vormen immers een hiërarchie, die de wereldgebieden *organisch*, beeldend verbindt. En ook is het al over de oneerbiedigste opzettelijkheid heen, die op het leven „experimenteert".

Het populaire occultisme moest eigenlijk niet „occultisme" heeten, juist omdat het, althans ten halve, de opzettelijkheid

van empirisch levensexperiment te boven is. Het *wetenschappelijk* occultisme heet terecht occultisme. Dit woord komt van het Latijnsche „occultum", dat heel raak het gemààkte geheim zegt, of wat ten minste als zoodanig wordt behandeld en dus met „opzet" wordt ontdekt of verklaard. Het voorvoegsel *oc* zegt in 't Lat. iets gewelddadigs, althans iets opzettelijks; b.v. occidere (dooden), occupare (met geweld in bezit nemen), occumbere (met geweld op iets vallen), occaecare (blind maken). Het „occultum" is dus juist het tegenovergestelde van het „mysterie". Ik noemde het *populaire* occultisme voorloopig ook maar occultisme, omdat die naam ook voor dit bewustzijnsverschijnsel nu eenmaal gebruikelijk is. Ziehier een veel rakere naam, al is hij nog niet gebruikelijk: *kosmische romantiek.*

Romantiek, omdat de emotie die de occulte verschijnselen voor den kinderlijken mensch begeleidt, in-wezen romantisch is. De romantiek leeft immers heelemaal van gevaar en bescherming daartegen: ridders en redders en aangerande jonkvrouwen zijn „de" figuren in de romantiek.

Kosmische romantiek, omdat voor het populaire occultisme de ridders en redders hiërarchisch-kosmische machten worden, die, bij alle bescherming tegen gevaar, toch het tremendum doen voelen van een àllesbeheerschende Macht. Een Macht, die nog wel niet heelemaal ìn den mensch leeft, die nog wel min-of-meer als een hoog Noodlot boven de hoofden der menschen zweeft zooals in de antieke tragediën, maar die toch al het menschenhart resonneeren doet in eerbiedige overgave .... ten halve.

Kosmische romantiek houdt dus verband, intiem verband met mystiek-in-voltooiïng. De mystische ontwikkeling van het bewustzijn gaat erdoorheen als de ontwikkeling van den mensch door den kinderleeftijd. En de rijpe mystiek verlaat haar vóórstadium niet, zonder er iets van over te houden: in haar blijft iets van kosmische romantiek, maar verpuurd,

verheven tot hooger plan. Vrees en bescherming verdwijnen — „doorgangswaarden" als ze zijn — maar de hiërarchie blijft, noodzakelijk meegebracht door het organisch, antimechanisch wereldbegrip. En het romantische Noodlot? Zeker ziet de mysticus geen Noodlot meer, zwevend boven zijn hoofd. Maar het bewustzijn van innerlijk Moeten blijft hèm bij, die geen toegeeflijkheid, geen vergeving en geen bescherming wil, maar die een-en-al overgave is, overgave, waardoor alle zijn en worden zich als onverbreekbare noodzakelijkheid openbaart.

„Al wat is of wordt moèt zijn of worden, en de eenig-mogelijke vrijheid is de overgave, het onvoorwaardelijk van-binnen-uit aanvaarden van al wat moet." Dit is een axioma van mystiek, een verpuring meteen van Noodlotsgeloof. Dit axioma werkt zich bij den mysticus uit o. a. tot een zien van dit aardsche leven zooals het inderdaad is, zonder bemanteling, zonder vermooiïng, zonder troostgepreek eromheen. Daardoor lijkt de mysticus zoo licht een „pessimist" — in werkelijkheid is hij noch optimist noch pessimist, maar hij durft het naakte leven aanschouwen, direct en vreesloos. Hij durft de misère van het aardsche leven zien, oog in oog; de *wezenlijke* misère, die door geen betere ordening van „maatschappelijke omstandigheden" ooit op te heffen is, maar meegebracht wordt door het wezen van de aarde-zèlve. Is dat nu weer „fantasie buiten het werkelijke leven om"? Of is het een *realistische* waarheid, dat b.v. ons direct-natuurlijke liefdeleven reeds door de constructie en de plaatsing van onze liefdeorganen tot een vernedering wordt, al heel spoedig na de feesturen van puur liefdegeluk? Omdat de mysticus kosmisch-organisch, dus hiërarchisch voelt, zal juist die *vernedering* hem pijn doen. Hij draagt een doornenkroon van stekenden spot, die hem des te dieper wondt naarmate hij meer liefdemensch is. Welke ordening van „maatschappelijke omstandigheden" zou daar iets aan kunnen doen? Ik geef gaarne toe, dat die tragiek maar weinig menschen echt doorgrijpt. Dat komt nièt doordat ze „onreëel" zou zijn, maar doordat zoo

weinigen haar durven zien in haar directe, duidelijke werkelijkheid. Haar heelemààl ontkennen kan natuurlijk niemand: zoo hebben de menschen haar „getransponeerd", verijld en versuikerd om haar duldbaar te maken. Het orthodox-protestantsche „zondebesef" b.v. is een moedlooze transpositie van de reëele levenstragiek — de zichtbare, de tastbare — tot ònzichtbare, òntastbare moraalverbeeldingen. Niemand heeft een „vermorzeld hart", omdat hij zich echt en direct zoo „zondig" voelt; het „vermorzeld hart" voelt heel iets ànders, iets veel reëelers dat het niet erkennen durft. Het „zondebesef" heeft wèl een tragische werkelijkheid tot ondergrond, maar 't is meteen een blinddoek voor een moedloos mensch. Een aan de moderne psychologie welbekend verschijnsel van „psychische vlucht": zoo vlucht dikwijls ook een zenuwpatiënt naar zijn verbeeldingen, omdat hij die minder erg vindt dan de navrante werkelijkheid.

Doordat de mysticus het aardsche leven ziet, direct zooals het ìs, en het mòeten ervan aanvaardt zonder kunstmatige illusieprikkeling, is *hij* in staat, wezenlijke levensvragen objectief te stellen en te beantwoorden. Bij voorbeeld de vraag of er een leven is na „dit" leven. Wie die vraag *empirisch* stelt, stelt haar valsch, onobjectief en krijgt géén antwoord, nòch een bevestigend, nòch een ontkennend. Empirische vraagstelling aangaande het *leven* is het onderzoek van een doofgeborene naar de muzikale waarde van een symphonie. Hoe de mysticus over het „hiernamaals" denkt, komt later ter sprake. Nù hebben we te beseffen, dat *hij* alleen zich objectief-sereen oriënteert in vragen aangaande het *leven*, die in het *aardsche* leven vreesloos onderdompelde, heel en al.

V.

HET RELIGIEUZE BEWUSTZIJN.

Vóór we duidelijk kunnen zeggen, waardoor het religieuze bewustzijn zich van andere bewustzijnswijzen onderscheidt, moeten we eerst tot klaarheid komen aangaande het wezen van bewustzijn in het algemeen. Het *wezen* van bewustzijn. Aan de biologen laten wij over, de verschijnselen te onderzoeken waarmee bewustzijn „samenhangt", b.v. met welke hersenfuncties het bij den mensch gepaard gaat. Maar voor ons is het nu van belang, de diepere vraag te beantwoorden: wat is het *wezen* van bewustzijn.

Bij bewustzijn hebben we te onderscheiden: 1^0 datgene waarvàn het bewustzijn bewust is (het „innerlijke" van het bewustzijn, 2^0 datgene waarààn het bewustzijn bewust is (het „uiterlijke" van het bewustzijn), en 3^0 het bewustzijn zèlve. Geen bewustzijn is mogelijk zonder dit „vàn iets ààn iets". Een heel eenvoudig voorbeeld: „pijn" is een bewustzijn vàn een innerlijke levenskracht die pijn voèlt, ààn een uiterlijk iets dat pijn doèt. Waarbij te bedenken is, dat we de woorden „innerlijk" en „uiterlijk" hier bezigen in strikte verhoudingsbeteekenis. Zoo kan b.v. het uiterlijke dat pijn doet in verhouding tot de innerlijke levenskracht, tevens „inwendig" zijn in verband met iets ànders. Als b.v. een van mijn inwendige organen pijn doet, is dit orgaan inwendig in verband met de overige deelen van mijn lichaam, maar het is toch zeker „uiterlijk" in verhouding tot mijn innerlijk, plastisch levensbeginsel, mijn „ziel". Mijn inwendige lichaamsorganen zijn,

in verhouding tot mijn „ziel", even uiterlijk als b.v. boomen en bloemen.

Bewustzijn is een *verhouding*, waarvan de verhoudings*termen* zijn een innerlijke levenskracht en een uiterlijke levensverschijning. En de verhouding zèlve, het bewustzijn zèlve, is werking en wisselwerking tusschen die verhoudings*termen*. Bewustzijn kunnen we ook „subject" noemen. En datgene waarààn bewustzijn bewust is, ook „object". Als we in die „ject"terminologie blijven, is datgene waarvàn het bewustzijn bewust is, „ìnject". Subject en object zijn dus niet de bewustzijnstegendeelen, maar wel inject en object. Subject is geen tegendeel, geen verhoudings*term*, maar verhouding-zèlve. Wie subject en object tegendeelen noemt (een fout die telkens en telkens weer terug komt, en waaraan ikzelf me vroeger òòk schuldig heb gemaakt), ontneemt het bewustzijn een van de verhoudingstermen. Als hij veel aan boekenfilosofie moet doen, loopt hij gevaar hopeloos verward te raken in „Erkenntnis-theoretische Probleme". Hij is als een mensch, die een snaar wil spannen aan één uiteinde.

Hiermee is zeker lang niet alles gezegd wat er van bewustzijn te zeggen valt. Maar dit fundamenteele en wezenlijke is toch voldoende om duidelijk in te zien, dat ieder bewustzijn wordt gekarakterizeerd door zijn verhoudingstermen. Als we de verhoudingstermen van een bewustzijn maar kennen, kennen we òòk dat bewustzijn. Kennen we die verhoudingstermen nièt, dan is alle spreken over een bewustzijn maar „praten in de ruimte". Zoo reduceeren we dus de vraag „wat is het religieuze bewustzijn" tot deze: „welk zijn de verhoudingstermen van het religieuze bewustzijn", of: „waarvàn is dit bewustzijn bewust en waarààn".

Waarvàn?

Ieder mensch ervaart in zich het „volstrekte", dat in de heele wereld geldt, en wel met onafwendbare, fatale noodzakelijkheid. Het volstrekte lòòchenen kan inderdaad niemand. Zelfs de zegging „alles is betrekkelijk" (of, naar de veelge-

bruikte uitdrukking van Heracliet, „alles vloeit") erkent de gelding van het absolute. Hoe zouden we immers de heele verschijningswereld in-wezen „betrekkelijk" of „genuanceerd" of „vloeiënd" of „vergankelijk" kùnnen noemen *tenzij in verhouding tot haar tegendeel*? En wat is het tegendeel van het betrekkelijke anders dan „volstrekt"? Betrekkelijk is datgene, wat in-wezen ontvankelijk is voor meer-en-minder, voor „nuance". Volstrekt is datgene, wat in-wezen juist alle meer-en-minder, alle „nuance" uitsluit. Welnu, evenmin als het vrouwelijke werkelijk vrouwelijk kan zijn tenzij *in verhouding tot* het mannelijke, evenmin kan het betrekkelijke wèrkelijk betrekkelijk zijn tenzij in verhouding tot het volstrekte. Hoe nadrukkelijker wij de spreuk van Heracliet herhalen, des te nadrukkelijker belijden wij ook de gelding van het volstrekte. En wel, in verhouding tot de wereld *als geheel*, de gelding van het éene Volstrekte, „het" Absolute.

Zoo is ièder mensch, of hij 't zegt of niet, van het Volstrekte bewust. We zijn allicht geneigd, het woord waarmee we dit Eéne aanduiden dat in àlles geldt, met een hoofdletter te schrijven, omdat het innerlijke verhoudingsterm van religieus bewustzijn kan zijn. *Kan* zijn. *Zonder meer* is het nog nièt innerlijke verhoudingsterm van religieus bewustzijn. De religieuze mensch ervaart het *op een hem eigen wijze*: als innerlijke *beeldings*term, waarvan het tegendeel is de heele wereld als uiterlijke *beeldings*term, als „verschijning" of „openbaring" van het Volstrekte. Het kan niet te nadrukkelijk gezegd worden: niet hierdoor wordt een mensch religieus, dat hij de gelding van het volstrekte erkent, maar doordat hij het Volstrekte ervaart als innerlijk *beeldende* Wereldkracht, die de wereld vormt, boetseert als hààr veruiterlijking en die dus in de wereld „verschijnt" of zich in de wereld „openbaart". Een physicus b.v. kan òòk uitdrukkelijk aan de gelding van het volstrekte gelooven en die gelding benaderend trachten uit te drukken in zijn „natuurwet". Maar de physicus *als zoodanig* erkent het volstrekte alleen als *beweger*, en de wereld alleen

als het *bewogene*, dus als een mechanisme dat „gedreven", niet „gevormd" wordt. We kunnen dus niet zeggen zonder meer: het religieuze bewustzijn is van het volstrekte bewust; maar wel: het religieuze bewustzijn is bewust van *het Volstrekte als het éëne, beeldende Wereldinnerlijk*. De gecursiveerde woorden kunnen we samenvatten in het gebruikelijke woord „God". Het is dikwijls wel gevaarlijk dit woord te gebruiken, omdat zooveel verwarrende fantasiën zich er om heen groepeeren. Maar wij weten nu, in welken streng gedefiniëerden, antifantastischen zin wij het hier bezigen. Wat de religieuze mensch diep in zich ervaart als hij „God" zegt, is niets anders dan het *Volstrekte als Wereldbeelder*. Hij kan daar allerlei *bij* fantazeeren, maar dit is de „zin" die overblijft als we al het bijkomstige hebben weggedacht. Ik zal dan ook in 't vervolg niet schromen, het woord „God", nu wij 't eenmaal gedefiniëerd hebben, ter wille van de beknoptheid en om recht te doen aan levend taalgebruik, hier neer te schrijven.

Waaràân is het religieuze bewustzijn bewust?

Die vraag is eigenlijk al beantwoord: aan de wereld als „verschijning" of „openbaring" van God. De aanschouwbare wereld is voor den religieuzen mensch een oneindig-verscheiden spel van den één-stillen, strakken Wereldwil. Om die oneindige verscheidenheid inderdaad te aanschouwen is 't in de verste verte niet noodig, de wereld waar te nemen in haar „totaliteit". Werkelijk *oneindige* verscheidenheid kunnen we al zien in een heel kleine ruimte. B.v. in de nuancen van prismakleuren. In de prismakleuren is o.a. geel en rood, en daartusschen een oneindige nuanceering van oranje, dat nergens begint, nergens eindigt, maar toch zweeft uit en naar beslist geel en beslist rood. Dat is oneindige verscheidenheid, zooals ze werkelijk en aanschouwbaar bestaat: als „nuance", nièt als „aantal" [1]). Overigens, bij de aanschouwing van ieder

1) „Oneindig getal", als abstracte uitdrukking van oneindig aantal is een absurditeit, een „contradictio in terminis". Getal is in wezen *eindig*. Het oneindig getal in de wiskunde is.... gèèn getal, evenmin als nul.

„individu" zien we de oneindige variabiliteit van individuën mede. Want we zien ieder individu als een „unicum". Buiten alle redeneering om beleven we, dat geen enkel individu zich op volkomen gelijke wijze tot een ander individu herhalen kàn, maar dat de individualiteit van individu tot individu variëeren moèt, en steeds wéér variëeren moet, eindeloos, en wel uit kosmische, niet bijkomstige noodzakelijkheid; we weten bij onvervreemdbare intuïtie, dat b.v. geen twee boombladeren volkomen aan elkaar gelijk kùnnen zijn. Wie nu die oneindige verscheidenheid aanschouwt als veruiterlijking van den volstrekt-éénen God, is religieus: hij is bewust vàn God ààn de wereld.

Het religieuze wereldbesef brengt vanzelf de erkenning mede van een wereld*hiërarchie*. Wie eenmaal gelooft aan een God die zich in de wereld op oneindig-verscheiden wijzen openbaart, gaat òòk gelooven, uit psychisch-beeldende noodzakelijkheid, dat Gods uitbeelding in het eene wereldwezen volkomener is dan in het andere. Dus dat het eene wereldwezen „hooger" is dan het andere. En omgekeerd: buiten religieus bewustzijn heeft een hiërarchische wereldziening geen zin. Hiërarchisch gevoel is een onmiskenbaar symptoom van religieus bewustzijn. Daarom zeggen ook allen, die beweren een consequent-areligieuze, mechanische wereldbeschouwing te huldigen, dat er voor hen van „hooger" of „lager" in de wereldwezens strikt genomen geen sprake kan zijn. Zoo zèggen ze. Maar inderdaad is er geen mensch ter wereld die niet hiërarchisch voelt en zijn hiërarchisch gevoel niet telkens en telkens weer in onbewaakte oogenblikken verraadt. Een wèrkelijk areligieus mensch is er dan ook niet. Een zgn. areligieus mensch „verdringt" alleen zijn religieus bewustzijn, om welke reden dan ook. Zoo is het onverjaagbaar hiërarchische gevoel in àlle menschen meteen een getuigenis van het religieuze bewustzijn. Met verstandelijke redeneeringen is dit bewustzijn nooit als waar te „bewijzen",

evenmin als het ooit met verstandelijke redeneeringen als valsch te „weerleggen" is. Maar het hiërarchische gevoel getuigt, dat we in-den-grond religieus zijn, àllen.

Het religieuze bewustzijn is gedifferentiëerd van mensch tot mensch. Maar in de diepte is het tòch „universeel". In de diepte is 't het bewustzijn van God zelven aan Gods wereld. En dat universeele bewustzijn zou niet verdwijnen, al was er verder geen enkel bewust wezen ter wereld meer. Een bewustzijn is en blijft immers zoolang zijn verhoudingstermen zijn. En de twee verhoudingstermen van het universeele bewustzijn blijven: *God* en *wereld*. God is bewust van zichzelven aan zijne wereld: dat is „het" universeele bewustzijn, en het projecteert zich wel anders in u dan in mij, het projecteert zich ook telkens anders in een en hetzelfde individu — maar alle menschelijk religieus beleven is in het éene universeele bewustzijn geworteld [1]).

1) Het universeele bewustzijn is „universeel" omdat het àlles samengrijpt: het Volstrekte dat *is*, en de betrekkelijke wereld die *wordt*. Het universeele bewustzijn-zelve „is" niet en „wordt" niet, maar „vat samen", zijn èn worden.

De uiterste tegendeelen („heelaltegendeelen") mogen we nièt *zijn* en *niet-zijn* noemen. *Zijn* en *niet-zijn* moeten tegen*gestelden* heeten, niet tegen*deelen*. Zij staan immers tot elkaar als positief tot negatief. Tegengestelden sluiten geen éénheid met elkaar, maar „neutralizeeren" elkaar. B.v. wit + zwart = een „neutraal" grijs. Tegenstellingen zijn graadverschillen en behooren dus bij de betrekkelijke wereldwerkelijkheid. Daarom zou een wereld zònder het volstrekte *uitsluitend* neutralizeering zijn, een onmogelijkheid. Wie *worden* de éénheid noemt van *zijn* en *niet-zijn*, vergist zich dubbel: 1°. *Zijn* en *niet-zijn* sluiten zich niet tot éénheid, maar „neutralizeeren" elkaar. 2°. Het *werkelijke* worden, het *wereld*worden, is zeker geen neutralizeering *zonder meer*, geen kale onmogelijkheid.

Neen, als we in de terminologie van *zijn* en *worden* willen blijven, heeten de heelaltegendeelen *zijn* (volstrekt), *worden* (betrekkelijk), en de éénheid van beiden is *universeel bewustzijn*. Zijn en worden verwerkelijken elkaar wèl als tegendeelen, deelen van heelaleenheid. Zij staan tot elkaar, nièt als positief tot negatief, maar als scheppend tot geschapen, of, wat hetzelfde is, als innerlijk tot uiterlijk.

Religieus bewustzijn is dus, in-den-grond, *Triniteitsgeloof*: het onderscheidt God en wereld zonder ze te scheiden omdat het de *verhouding* van God en wereld beleeft. De universeele Triniteit is deze: 1) God, 2) wereld, 3) de verhouding (éénheid èn verscheidenheid) van beiden. Daarom ga ik met die etymologen mee, welke „religie" afgeleid zien van het Lat. „religare", weder verbinden. De religieuze mensch onderscheidt aanhoudend God en wereld, *om beiden aanhoudend weer te verbinden* en zoo de „levensspanning" van beiden te beleven.

De universeele Triniteit wordt in verschillende religies verschillend geformuleerd. De „raakste" formuleering, een formuleering die *direct* spreekt zonder voor den denker overbodige fantasiën, vind ik in de bekende Vrijmetselaarswoorden: Wijsheid, Kracht, Schoonheid.

Wijsheid is het universeele bewustzijn, dat inderdaad, in den strikten zin des woords „wijsheid" heeten mag: geen moeitevol verworven wetenschap, geen vaardige kunst, maar een vanzelfsche intuïtie, *de* intuïtie in alle visioenair erkennen, de God-en-Wereldintuïtie.

Schoonheid is hier natuurlijk bedoeld als universeele schoonheid, waarin ook het afzonderlijk-leelijke zijn schoone plaats heeft. We mogen de wereld „schoonheid" noemen, juist in zooverre we haar niet naar onze individueele wenschjes willen verklaren, doch haar vrij en spontaan en blijmoedig zien zooals ze vanzelve zich toont. Als we haar bewonderend aanvaarden in overgave zonder voorbehoud. *Overgave*: dit is toch zeker, afgezien van alle verstandelijke analyse, het wezenskenmerk van het schoone, dat het „bewonderd" wordt, dat het van nature overgave vergt.

Kracht wordt hier gezegd, niet opzichzelf, maar *in verhouding tot* Schoonheid. Kracht, hier bedoeld, is de universeelbeeldende Kracht, de Wereldbouwende Kracht. Die de grondslagen der wereld legt, zóó, dat zij tot ons bewustzijn komen als schoonheid en strakheid in éénen: als een kosmische geometriek.

De volgorde Wijsheid, Kracht, Schoonheid is ook uitstekend „getroffen". Triniteitsbesef is *verhoudtngs*besef, het besef dat al wat werkelijk is, alleen werkelijk kàn zijn *als* beeldende verhouding of *in* beeldende verhouding tot iets anders. Door het verhoudingswoord het eerst te noemen, wordt het beeldende-verhoudingsaxioma, „het" axioma van alle mystiek, nadrukkelijk beleden. Na het verhoudingswoord Wijsheid zegt Kracht het wereldinnerlijk en daarna Schoonheid de wereld als uiterlijke verschijning. Na de verhoudingsbelijdenis mogen we hier niet meer denken aan een „meerderwaardigheid" van het innerlijke vergeleken bij het uiterlijke. Harmonisch beeldende tegendeelen zijn immers volkomen evenwaardig aan elkaar òmdat zij alleen werkelijk zijn in *wezenlijke*, beeldende verhouding tot elkander. Kracht, het wereldinnerlijk, wordt alleen vóór Schoonheid genoemd, omdat wij menschen ons eerst innerlijk moeten „concentreeren" vóór we een uiterlijke verschijning *als schoonheid* kunnen aanschouwen. De God van de wereld en de wereld van God zijn volkomen evenwaardige tegendeelen.

Ik kan geen „raker" formuleering denken van de universeele Triniteit dan deze drie sacrale woorden: Wijsheid, Kracht, Schoonheid. Zij zeggen zoo onomwonden zeker, dat de Orde der Vrijmetselaren oorspronkelijk door-en-door *religieus* was. Die woorden verheffen ieder opgelegd Triniteits*dogma* tot een volkomen vrij en tevens volkomen zeker kosmisch *axioma*. Wat zijn ze verre van alle aandoenlijke romantiek, in hun scherpe en klare begrippelijkheid. En tòch niet verkild door de aanraking met levenlooze boekenwijsbegeerte. Ze zijn opgeveerd uit de diepste ontroering van een weifelloos-religieuzen Mensch, opgeveerd zóó licht en zeker, dat ze de uiterste spanning van luisterscherp intellect doordròngen. Trefzekerheid in leven, trefzekerheid dus ook in sterven, dàt spreekt uit die drie eenvoudig-blanke woorden. Een trefzekerheid als van de oude Perzen met hun heerlijk devies: *Waarheid zeggen en goed met pijlen schieten.*

VI.

TRANSVERSALE BEWUSTZIJNSORIËNTATIE.

Esoteriek, mystiek en religie verschillen wel van elkaar, maar grijpen toch ook ineen als bloem, bloemstengel en aarde. Esoteriek is de bloem van mystiek, de uiterste verwerkelijking van mystisch leven. Mystiek is de stengel van esoteriek; mystiek beeldt zich in esoteriek uit, en dat des te voller, naarmate zij zich meer heeft vrijgemaakt van occulte elementen. En religie is als de aarde, waarin mystiek en esoteriek wortelen, zij is de fundamenteel-menschelijke ontvankelijkheid voor mystisch en esoterisch leven.

Bloem, stengel en aarde luisteren samen naar één levensdrift. Ze zijn samen op een bepaalde wijze naar het leven „georiënteerd", en dààrdoor wordt hun verscheidenheid organisch tot een schoon geheel. Zònder die gemeenschappelijke levensoriëntatie zouden ze niet een kunnen zijn. Zoo is er ook een gemeenschappelijke levenshouding van esoteriek, mystiek en religie. Die levenshouding noem ik „transversale bewustzijnsoriëntatie".

De woorden „transversaal" (lett. overdwarsch) en het daarmee correspondeerende „longitudinaal" (van longitudo, d.i. lengte) ontleen ik aan de natuurkunde. De natuurkunde spreekt van „longitudinale" en „transversale" trillingen. We kunnen b.v. snaren longitudinaal of transversaal doen trillen. Longitudinale snaartrillingen wekken we op door de snaren te

wrijven *in de richting van haar lengte* (b.v. door middel van een met vioolhars bestreken doek). Transversale snaartrillingen wekken we op met een strijkstok of door tokkelen of door aanslaan, in ieder geval in een richting *loodrecht op de lengte van de snaar.* Longitudinale trillingen doen de snaar nièt uitslaan, daarbij blijft ze „in haar lijn". Transversale trillingen doen haar wèl uitslaan, tot een mooien, vollen toon.

De woorden „transversaal" en „longitudinaal" passen we nu toe in gewijzigden, maar toch analogen zin op kosmische verhoudingen.

Longitudinaal noemen we de verhouding van betrekkelijke, zintuigelijk waarneembare, objectieve dingen *als zoodanig* onder elkaar. Welke verhouding altijd opgaat in reeksen, lange reeksen van oorzaak-en-gevolg. Het „verstandelijke" bewustzijn, dat niets anders doet dan feiten constateeren en feiten aaneenrijgen tot reeks van oorzaak-en-gevolg, is dus longitudinaal georiënteerd.

Transversaal noemen we vooreerst de verhouding van het beeldend Volstrekte en het uitgebeeld betrekkelijke, de verhouding van God en Wereld. Die verhouding is de werking van het onzienlijke ìn het zienlijke. De werking van het Absolute, dat niet „bestaat" en dus ook niet „vergaat" maar *geldt*; geldt in het relatieve, vergankelijke, genuanceerde, dat nièt geldt maar bestaat en dus ook vergaat. Het universeele bewustzijn vàn God ààn de wereld is dus „transversaal", en waar dit bewustzijn zich concretizeert bij een mensch, is die mensch transversaal georiënteerd. En dàt is dan zijn bovenverstandelijke „geestelijkheid". Transversaal noemen we ook de verhouding van betrekkelijke werkelijkheden onderling, als één daarvan het Volstrekte „representeert". De verhouding b.v. van ziel en lichaamsvorm is transversaal, al zijn beiden betrekkelijke wereldwezens, al is geen van beiden God-zelf. Want de ziel is innerlijk, plastisch levensbeginsel; in verhouding tot den uiterlijken, direct-waarneembaren lichaams-

vorm representeert zij den volstrekt innerlijken, volstrekt vormscheppenden en dus door geen vorm gebonden God. Zooals God de wereld schept (d. i. uit zich heft) ter uiterlijke openbaring van zijn innerlijk wezen, zoo schept de ziel haar lichaamsvorm: zij beeldt hem uit als haar veruiterlijking, haar gebaar, haar gestalte. Daarom is ook het gevoelvolle psychische [1]) bewustzijn (d. i. het bewustzijn van een bepaalde, individueele ziel aan haar bepaalden, individueelen lichaamsvorm) transversaal georiënteerd. Geestelijk, universeel is het nog niet, omdat het de wereld nog ziet door eigen lichaamsvorm heen, gekleurd dus door eigen lichamelijken-en-psychischen aard, door eigen „temperament". Maar tòch is het, in vergelijking met het verstandelijke bewustzijn, transversaal georiënteerd. Het is scheppend, al is het scheppend „in kleinen omvang". Geestelijk wordt het eerst in zooverre als het van eigen temperament bevrijd, in zooverre als het „geuniversalizeerd" is. Geen mensch ter wereld is natuurlijk *volkomen* geestelijk. Maar wèl zijn er menschen, die met hun heele wezen *gericht* zijn naar het universeele bewustzijn van God aan de wereld. Die menschen zijn niet alleen transversaal, maar transversaal bij uitstek: *geestelijk.*

Longitudinaal georiënteerden kunnen zeker scherpe denkers zijn, op hunne wijze. Maar religieuze waarden kunnen zij niet begrijpen, ze moèten zelfs alle religieuze waarden loochenen als ze consequent zijn. Wie de wereld alleen ziet als een geheel van oorzaak-en-gevolg en niets anders, moèt afwerend staan tegenover alle Godsbegrip. Want God is nièt de eerste „oorzaak" der dingen, zelf ook ingeschakeld in de longitudinale oorzakelijkheid. Hij is, àls Hij is, Oor*sprong*, buiten alle

---

1) Het Ned. aequivalent voor „psychisch" zou „zielelijk" moeten zijn, nièt „zielig". Het woord „zielig" is nièt het bijv. naamw. van ziel, maar een variante van „sullig" (Eng. „silly").

oorzakelijkheidsreeks. De longitudinale mensch heeft van zijn standpunt ook groot gelijk als hij alle „ziel" ontkent. Want onze ziel is nièt oorzaak of gevolg van ons lichaam: zij is onze individueele levensoor*sprong*, buiten de oorzakelijkheid van feitenketens. Omdat zijzelf een „betrekkelijke" werkelijkheid is, kan ze natuurlijk alleen „betrekkelijk" buiten den ban der oorzakelijkheid leven, zij is wel vormscheppend-van-nature maar toch ook tot op zekere hoogte nog aan feitelijkheid gebonden. Maar juist *in zooverre* zij daarbuiten leeft is zij „ziel", d. i. innerlijk, plastisch levensbeginsel. En juist in zooverre zij nog daarbinnen blijft, is zij inderdaad wat de physiologen van haar zeggen: „de som der eigenschappen van onze stofdeelen". God en ziel zijn alleen in transversaal georiënteerd bewustzijn te erkennen. Wie longitudinaal is georiënteerd, moèt èn God èn ziel loochenen. Moèt ook alle wilsvrijheid loochenen en zich „determinist" noemen. Als de wil (d. i. de ziel zelve, in zooverre zij bewust en weifelloos werkt en niet maar weifelend verlangt of zwakjes begeert) totaal opgaat in reeks van oorzaak-en-gevolg, is er van wils„initiatief" geen sprake. Juist in zooverre wij transversaal zijn georiënteerd, is onze wil vrij.

Dit alles is niet zoo op te vatten, alsof we de menschheid zouden kunnen verdeelen in volkomen longitudinaal en volkomen transversaal georiënteerde individuën. De meeste menschen zijn accentlooze mengsels van longitudinaliteit en transversaliteit. Maar wèl zijn er beslist longitudinale en transversale „typen". En het transversale of longitudinale *accent* karakteriseert *den heelen mensch,* niet alleen zijn denken, maar ook zijn zinnelijk beleven, met name zijn erotiek.

Het ons allen bekende scheppingsverhaal, waaraan alle Christusgeloof toch zeer zeker aansluit, zegt dat óók al. De schepping van den mensch wordt in ons „Oude Testament" tweemaal beschreven. In Gen. I: „27. En God schiep den mensch naar zijn beeld, naar het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw

schiep Hij ze. 28. En God zegende hen, en God zeide tot hen: Weest vruchtbaar, en vermenigvuldigt...." In Gen. II: „21. Toen deed de Heere God eenen diepen slaap op Adam vallen, en hij sliep: en Hij nam ééne van zijne ribben, en sloot derzelver plaats toe met vleesch. 22. En de Heere God bouwde de ribbe, die Hij van Adam genomen had, tot eene vrouw, en Hij bragt haar tot Adam. 23. Toen zeide Adam: Deze is ditmaal been van mijne beenen en vleesch van mijn vleesch! Men zal haar Manninne heeten, omdat zij uit den man genomen is. 24. Daarom zal de man zijnen vader en zijne moeder verlaten, en zijne vrouw aankleven; en zij zullen tot één vleesch zijn. 25. En zij waren beiden naakt, Adam en zijne vrouw; en zij schaamden zich niet."

Het menschenpaar van Gen. I is *longitudinaal:* vader-en-moeder, voortplantingsmenschen. Het menschenpaar van Gen. II is *transversaal:* minnaar-en-minnares. De minnares is *als beminde* „uit den man genomen": een droombeeld, geboetseerd uit het innigste fatasieleven van den man, al is ze overigens een nòg zoo „reëele" vrouw. En de man mag in allerlei opzichten te laken zijn.... als een vrouw hem liefheeft op de wijze van een minnares, ziet zij in hèm den schepper van haar liefdeleven, en ze houdt van hem, juist dààrom. In Gen. II is ook geen sprake van voortplanting, maar wèl van een breuk met het gezin, het voortplantingsinstituut: „Daarom zal de man zijnen vader en zijne moeder verlaten en zijne vrouw aankleven; en zij zullen tot één vleesch zijn." Het transversale liefdeleven wordt treffend getypeerd: „En zij waren beiden naakt, Adam en zijne vrouw; en zij schaamden zich niet." Transversale liefdeverhouding is een-en-al *direct* leven, door niets weerhouden, door niets gesanctioneerd: leven-om-te-leven, levens*spel* zichzelf ten doel, levens*overgave* om der wille van de overgave-zèlf, buiten alle „gevolgen" om. Een leven, dat alleen mogelijk is in wezens die nog niet aan opzettelijke bedenksels toe zijn, èn in wezens die daar boven uit groeiden.

Allicht zullen sommige lezers nog belemmerd worden door

traditioneele opvattingen van het Genesisverhaal, als zij volkomen vrij den zin ervan willen doorziën. Hun zou ik aanraden, de Pygmalionsage uit de Grieksche fabelleer te bemediteeren. Dan kunnen ze daarin heel duidelijk een zuivere beeldende overeenkomst ontdekken met die passage van Gen. II. Pygmalion, koning en beeldhouwer, snijdt een vrouwenbeeld uit ivoor, en bezielt die materie zóó, dat zijn beeld een organisch levende vrouw wordt, zìjn vrouw....

Wie hieruit afleidt, dat ik alle voortplantingsdrift onvoorwaardelijk veroordeel, holt dóór: voortplanting is „noodig", evengoed als eten en drinken. Ook wie meent, dat een mensch al transversaal georiënteerd wordt, doordat hem het longitudinale (i. c. de voortplantingsdaad) wordt afgenomen, zooals dat gebeurt in het „coelibaat" der roomsche priesters.

Maar wèl is het waar:

dat een mensch alleen in zooverre „religieus" mag heeten, als hij transversaal is georiënteerd,

dat die oriëntatie niet uitsluitend zijn denken richt, maar ook zijn zinnelijkheid, met name zijn erotiek,

ja vooràl zijn erotiek: want de erotiek is het fundamenteele, het diepste menschelijke leven,

zoodat het religieuze denken, als het werkelijk doorlèèfd is en geen bloote theorie alléén, niet anders kan zijn dan transversale erotiek, tot gedachte verheven,

de erotiek dus van minnaar-en-minnares,

niet die van vader-en-moeder, die eigenlijk geen (herscheppende, omhoogstrevende) erotiek heeten mag, maar alleen de nuttige, dierlijke handhaving en voortzetting is van de soort.

Het welbegrepen onderscheid tusschen „longitudinaal" en „transversaal" werpt een verrassend licht op tal van in leven en denken zeer belangrijke begrippen en voorstellingen, die anders niet doorzichtig te methodizeeren zijn. Het lijstje dat ik hier laat volgen moge dit illustreeren. De lezer zal, hoop ik, zelf nog andere voorbeelden vinden.

Longitudinaal	Transversaal
1) oorzaak-en-gevolg	oorsprong-en-uitwerking
2) exoteriek	esoteriek
3) voortplanting	evolutie
4) empirisme (ook empirisch occultisme)	mystiek
5) determinisme	fatalisme
6) talent	genie
7) verstand	rede
8) geheugen	herinnering
9) sociaal gevoel	hiërarchisch gevoel
10) moraal	waardigheid
11) zintuigelijk (*bijkomstig* emotioneel: „vleeschelijk")	zinnelijk (*wezenlijk* emotioneel)
12) dóórdenken	doordènken
13) doodgaan	sterven
14) materiaal	materie

De vergelijkingstermen sub 1, 2, 3 en 4 zullen nu wel voldoende duidelijk zijn. De andere eischen nog eenige verklaring:

5. De determinist gelooft, dat àlle werkelijkheid opgaat in causaliteit. Dus niet alleen, dat er geen „toeval" kan zijn, maar dat iedere werkelijkheid reeds volkomen is bepaald door vooràfgegaan gebeuren, waarvan het gevolg is *zonder meer*. De fatalist gelooft òòk dat alle werkelijkheid volkomen bepaald is, hij gelooft òòk dat er geen „toeval" zijn kan. Maar hij gelooft meteen aan een werkelijk wezen, *waaraan de oorzakelijkheid-zèlve ontspruit,* en dat dus geldt als „supracausale" macht, als pure oor*sprong*. Dat volstrekt-geldende wezen noemden de Ouden het „Fatum". Het Fatum der Ouden is niets anders dan het Absolute, en ieder religieus mensch is, ook thans nog, in-wezen fatalist. Ik zou wel eens een religieus mensch willen zien die mèènde: „Ik kan tegen God op". Daardoor zou hij juist alle

religie afzweren. God is fataal-geldend, zonder voorbehoud en zonder „toegeeflijkheid", of Hij ìs geen God.

Ja, religie ìs „fatalistisch". Maar doordàchte religie is niet fatalistisch *zonder meer.* De doordacht-religieuze mensch heeft leeren inzien, dat het Volstrekte niet zweeft hoog boven onze hoofden, zooals de Ouden zich het Fatum voorstelden, maar dat het geldt ìn de wereld, ook ìn zijn eigen hart en eigen geest. De doordacht-religieuze mensch heeft het Volstrekte leeren ervaren als zijn eigen innigste innigheid. Daarom gaat hij begrijpen, dat ìn hemzèlf het Moeten woont, dat zijn diepste willen dus niet gedwongen kàn zijn van buiten af maar gedrongen wordt uit eigen wezen. Zoo groeit het fatalisme uit tot *vrijheids*geloof. Terwijl het uitsluitend-causale determinisme alle wilsvrijheid loochenen moet op straffe van klaarblijkelijke inconsequentie.

6. Een talent is geen klein genie en een genie is geen groot talent, maar er is een *wezenlijk* verschil tusschen beiden. Met een Nederlandsche woordspeling kunnen we zeggen dat het talent „geteeld" wordt. Talent is in-wezen gevolg van voortplanting. De getalenteerde erft eigenschappen van zijn voorouders, en hij zet die eigenschappen dóór in zijn werk. Al wat hij aanleert is niets anders dan detailleering en toespitsing van geërfd weten en kunnen. Talent is longitudinaal.

Het genie echter is transversaal. Het is vóór alles oorspronkelijk. Het is zichzelf. De ééne levensdrift slaat in het genie uit en doorbrèèkt de voortplanting.... zonder ze dóór te breken. Algemeen gelooft men, dat een genie gewoonlijk kinderloos of vrijwel kinderloos blijft. Of 't waar is mag ik niet uitmaken, maar zèker behoort een genie tot de menschen van Gen. II en nièt tot de menschen van Gen. I.

Als we het *wezenlijke* verschil tusschen talent en genie goed voor oogen houden, zullen we begrijpen dat er groote en kleine geniën zijn evengoed als groote en kleine talenten. Een longitudinaal georiënteerd mensch kan nooit geniaal zijn, al is

hij nòg zoo'n groot talent. Een transversaal georiënteerd mensch ìs geniaal, al heeft hij niet het minste talent, en al is hij nòg zoo'n „klein" genietje. Een waarachtig (niet-traditioneel) religieus mensch is, òmdat hij transversaal is georiënteerd, geniaal, misschien in zeer kleine mate, maar tòch geniaal, „geïnspireerd". Behalve door de gradatie van klein en groot verschillen een „geniaal mensch" en een „genie" ook nog hierdoor, dat een geniaal mensch alleen ongemethodizeerde invallen heeft, terwijl een genie *methodisch* schept. En wel zóó, dat het begrijpen van de methode-zelf genialiteit eischt, en de methode niet zonder genialiteit kan worden verwerkelijkt. Een groot talent kweekt navolgers, „maakt school". Een genie wekt bij anderen *vrije* gedachten, *vrij* inzicht. Maar een genie maakt geen school.

7. We voelen allen wel dat „rede" iets edelers zegt dan „verstand". We zullen b.v. liever spreken van „de Wereldrede", dan van „het Wereldverstand". Inderdaad: verstand is longitudinaal, rede is transversaal.

Een verstandelijk betoog is „lineair". Het loopt verder vanuit een gegeven uitgangspunt, trekt conclusies, maakt *gevolg*trekkingen. De gang van een verstandelijk betoog is te vergelijken met den gang van een trein: de trein komt ergens vandaan en gaat ergens heen, continueel dóór in „egaal" beweeg. Een redelijke verklaring echter loopt niet vanuit een uitgangspunt, maar straalt uit een *middel*punt. Verstand is lineair, rede is „centraal". Rede trekt geen „conclusies", maakt geen *gevolg*trekkingen, leidt niet àf, maar leidt uìt: zij geeft uitwerkingen van haar centraal beginsel, en die uitwerkingen zijn levende vruchten, „uitbloeiïngen" van een fundamenteel levensinzicht. Eigenlijk kent alléén de rede een beginsel in strikten zin. Het verstandelijk beginsel is eigenlijk geen begin*sel*, maar niet meer dan een begin, een uitgangspunt.

Zoowel de redelijke uiteenzetting als het verstandelijke betoog kan logisch, resp. ònlogisch zijn. Maar elk heeft eigen

logica en eigen verifiëering. 't Is dus niet zuiver, een verstandelijk betoog te beoordeelen naar den trant van redelogica; en even onzuiver is het, een redelijke uiteenzetting te beoordeelen naar den trant van verstandslogica. Ik mag ook niet eischen dat een verstandelijk betoog zich verifiëert op de wijze van redelijkheid, en evenmin dat een redelijke uiteenzetting zich verifiëert op de wijze van verstandelijkheid. Er is tweeërlei logica èn tweeërlei verifiëering, en beider terreinen hooren streng gescheiden te blijven. Een paar voorbeelden mogen dit verduidelijken:

Voorbeelden van longitudinalen, verstandelijken betoogtrant vinden we te over in de gangbare wis- en natuurkunde. Een kwantiteitswiskundige leidt van een formule allerlei conclusies af, zijn beginformule werkt in zijn afleidingen logisch (zonder hiaat) dóór. Dat continueele, ononderbroken dóórwerken is zijn logica. En als zijn afleidingen ook blijken te gelden in goed geconstateerde feiten, dan heeft hij zijn betoog geverifiëerd en mag hij zeggen, dat zijn beginformule èn haar afleidingen juist zijn. „Juist" maar ook waar, *levens*waar? Dàt niet. Die pretentie heeft hij ook niet, als hij zijn vak kent en zuiver waardeert. Poincaré heeft het zoo raak gezegd in „La Science et l'Hypothèse" p. 66, 67: „Une géomemetrie n'est pas plus vraie qu'une autre; elle peut seulement être plus commode". Longitudinale, verstandelijke betoogen hebben met waarheid in strikten zin (*levens*waarheid) niet te maken.

Nu een voorbeeld van transversalen, redelijken gedachtegroei: Ter verklaring van het religieuze leven neem ik als beginsel aan, dat de religie een uiting is van menschelijke erotiek, voor zooverre die erotiek zich niet kan uitleven op de gewone, physiologische wijze. Dit beginsel is voorloopig maar een hypothese, die echter gegeven wordt door een objectieve werkelijkheid: de erotiek, waaraan we toch in-den-grond ons aardsche bestaan te danken hebben, grijpt diep in ons bewustzijn, en het religieuze leven legt allen

nadruk op *liefde;* zou dan niet 's menschen religieuze leven een ontplooiïng kunnen zijn van de zoo fundamenteele, erotische drift, voor zooverre zij zich niet ontplooiën kan op de gewone, physiologische wijze en 't daarom tracht te doen in het ijler gebied van gevoel-en-gedachte? Maar, nadat ik dat beginsel (voorloopig als hypothese) heb aangenomen, laat ik het mijn denkleven doorwèrken, zonder hiaat, en het bloeit uit in allerlei gedachten. Dat doorwèrken zonder hiaat, (centraal doorwèrken, niet longitudinaal dóórwerken) is mìjn logica. Maar nu de verifiëering: de gedachten, die uit mijn beginsel opbloeiden, geven telkens en telkens weer een verrassend licht in de levensuitingen der religie. Ik ga nu veel daarvan begrijpen, dat ik vroeger niet begreep, en telkens weer worden geloofsbelevingen, die mij vroeger onverklaarbaar waren, heel doorzichtig. Nu zie ik, dat mijn beginsel *in het leven* geldt, en het groeit van weifelende veronderstelling tot categorische stelling. Logica en verifiëering zijn hier dus òòk, al zijn ze heel anders dan in longitudinaal verstandsbetoog. Transversaal denkend weet ik nu, dat mijn beginsel niet alleen „juist" is, maar ook „waar" in strikten zin, levenswaar. En de gedachten, die uit het centraal beginsel groeiden, werken nu op het beginsel terug en voeren het op tot dieper zin en doorzichtiger helderheid. Ik zal dit beginsel nu nog anders, duidelijker, raker en vollediger weten te formuleeren dan in het begin: *Religie is het levensbesef van den volstrekten Wereldwil aan de betrekkelijke Wereld: universeele, transversale verhoudingstermen, die zich analogizeeren in iedere transversale liefdeverhouding van minnaar en minnares.*

Ik stond iets langer stil bij 't onderscheid tusschen verstand en rede, omdat dit werk bedoelt *redelijk* te zijn in allerstriksten, transversalen zin, en niet *verstandelijk.* Het moge dus ook redelijk gelezen worden en begrepen. Verstandelijk is het nòch te begrijpen nòch te beoordeelen. Verstandelijkheid blijve op eigen terrein, maar bemoeie zich niet met *leven.*

8. Het „geheugen" (memorie) is longitudinaal: het vermogen, waardoor we bewustzijnsinhouden vastleggen en vast laten liggen in egaal hetzelfde-blijven. De „herinnering" (reminiscentie) is transversaal: het vermogen, waardoor we oude bewustzijnsinhouden weer met onze innerlijkheid in scheppend contact brengen, zoodat ze, hernieuwd, weer oprijzen in het „nu". Dan zijn ze anders dan ze vroeger waren, maar tòch zijn ze met hun vroegeren staat volkomen één: ze zijn, zonder hun gewezen werkelijkheid af te breken, herboren, herrezen, verjongd. „In de wandeling" gebruiken we die twee woorden door elkaar in dezelfde beteekenis. Maar in exact denken is de „zin" van geheugen beslist wezenlijk anders dan de „zin" van herinnering. In werkelijk beleven is dit onderscheid niet zoo gemakkelijk te verifiëeren voor menschen wier bewustzijnsinhoud altijd maar longitudinaal is doorgegaan. Maar wie zijn bewustzijnsinhoud inderdaad heeft „getransformeerd" na veel strijd en lijden en geluk, zal dit onderscheid gemakkelijk in eigen leven kunnen waarmaken. Een roomsch priester b.v., die *uit innige religie* met de traditie zijner Kerk gebroken heeft, zal, als hij weer tot rust gekomen is, allerlei bewustzijnsinhouden van vroeger „memorisch" loslaten, maar zijn herinnering zal al die gewezen bewustzijnsinhouden doen herrijzen in verpuurden staat. Hij zal niets aan religie verliezen, al rapporteert zijn geheugen den vroegeren priesterstaat als allàng, allàng vergeten verleden.

Het geheugen „continueert" èn de herinnering „continueert", maar in tweeërlei wèl te onderscheiden continualiteiten: 1⁰ de *historische*, d. i. de continualiteit van het voortgaan, en 2⁰ de *evolutionaire*, d. i. de continualiteit van de naar-bovenstrevende levensontplooiïng. De historische continualiteit gaat op in verleden, heden en toekomst, in tijdlijn en traagheid. De evolutionaire continualiteit (of, liever, continuïteit) kent geen verleden, heden en toekomst, maar het eeuwige „nu", het „moment". Dat echter niet zooiets is als één enkel punt van de tijdlijn, maar de doorbèèlding van het statisch-volstrekte

in den vlietenden tijdgang; waardoor de rust van het absolute en de vloeiïng van het betrekkelijke ineenparen tot een stilheid, anders dan het strak-starre van het absolute, èn een beweging, anders dan het almaar dóórtrekken van verleden naar heden en van heden naar toekomst. Die stilheid en die beweging *in éénen* is de evolutieontplooiïng, die naar boven schrijdt van plant naar dier, van dier naar mensch.... èn hooger. Daarom: als we exact een evolutiewaarde willen uitzeggen, mogen we strikt genomen niet spreken in tijdovergangen van verleden, heden en toekomst, maar moeten we spreken op de wijze van het „tegenwoordige", het „nu". Een mensch is niet plant „geweest", dier „geweest", maar hij ìs plant, hij ìs dier in hooger-opgevoerden staat. En het vermogen, dat al die evolutiestadiën doorgrijpt in eigen evolutiecontinuïteit, is de *herinnering*. Als de Ouden aan de Lethe dronken om hun vorig bestaan te vergeten ter wille van hooger geluk in hooger staat, liet hun geheugen zijn prooi los, maar hun herinnering bleef, frisch en krachtig, verlost uit de zwaarte van alle trage memorie.

9. Het sociale gevoel verbindt den mensch met zijn „evenmensch" in egale gelijkheid. Het is longitudinaal. Het hiërarchische gevoel vereenigt menschen van verscheiden evolutiestadiën, met en door de erkenning van die verscheidenheid. Sociaal gevoel verbindt, maar vereenigt niet. In sociaal gevoel worden menschen samengevoegd als wieltjes van een horloge, regelmatig wel, maar mechanisch. Hiërarchisch gevoel „vereenigt". In hiërarchisch gevoel worden menschen samen ineengeleefd als de verscheiden organen van een menschelijk lichaam; mechanische, egale regelmaat is daar niet, maar wel harmonie van verscheiden functies.

10. Het sociale gevoel uit zich in (longitudinale) moraal: het geheel van „normaalgedragingen" waaraan moreele menschen zich houden, opdat de regelmaat niet worde verstoord;

opdat er niets verrassends gebeure waarmee zij geen raad zouden weten, daar ze geen reguleerend beginsel hebben voor „onvoorzien" gedrag. Het (transversale) hiërarchische gevoel uit zich in waardigheid. „Waardigheid" is voor ieder mensch èigen waardigheid, het geheel van zìjn hiërarchisch gevoel en zìjn harmonische gedragingen, waardoor hij zichzelf is en ieder ander vrijlaat zichzelf te zijn. Want waardigheidsgevoel is een reguleerend beginsel, dat individueele nuancen vereenigt tot een schoon geheel. En dat zelfs den enkeling *als zoodanig* harmonizeert, want waardigheidsgevoel is ook schaamtegevoel; vóór alles *erotisch* schaamtegevoel, adel onzer eenzaamheid.

Zoowel de waardige mensch als de moreele mensch vindt „goed" en „kwaad" in menschelijke daden. Maar goed-en-kwaad is voor den hiërarchist iets heel anders dan voor den moralist. De moralist egalizeert: éénzelfde goed-en-kwaad voor allen. De hiërarchist onderscheidt: goed-en-kwaad is voor ieder mensch anders genuanceerd. Hij wil wel regelmaat in de daden der menschen, voor zooverre die buiten het leven-zèlf blijven: rechts houden op straat, enz., enz. Maar die regelmaat wil hij beperkt zien tot daden die buiten het directe leven-zèlf blijven. *In* het leven (dat door al het mechanische behoort „gediend" te worden) wil hij waardige vrijheid.

Geen mensch ter wereld is natuurlijk uitsluitend moralist of uitsluitend hiërarchist. Moraal en waardigheid botsen telkens van mensch tot mensch en òòk van functie tot functie in een en hetzelfde individu. Maar wie *als type* transversaal is georiënteerd, is ook *als type* hiërarchist. En wie *als type* longitudinaal is georiënteerd, is ook *als type* moralist.

Zoowel de hiërarchist als de moralist kan droomen van een „idealmaatschappij". Maar die zal er heel anders uitzien voor den „moreelen" dan voor den „waardigen" mensch. Voor den moralist is zij vooral zonder verontrustende verrassing: „Hoe heerlijk tevreden is nu alles, geen onzedelijkheid meer, geen opstandigheid, geen oorlog...." Voor den hiërarchist is zij

vooral vòl van verrassingen: „Mijn God wat is het leven bruisend-rijk, en wat is onze liefde groot, kinderen van Zon en Schoonheid...."

11. Onze zintuigen „rapporteeren" objecten. Het object zendt een causaal-verbonden reeks van werkingen uit, waarvan het einde is de „prikkel", die het zintuig aandoet. We reageeren dan vitaal op dien prikkel, en dit is de zintuigelijke waarneming, die geheel causaal verloopt. Ons verstand trekt die causale lijn verder door: verbindt indruk met indruk in oorzakelijk verband. Het geheel van de *zintuigelijke* waarneming mèt haar verstandelijke dóórtrekking is lineair, longitudinaal.

Zinnelijke waarneming echter, die we in één woord „aanschouwing" kunnen noemen, is transversaal. Zij is de centrale doorwèrking (niet de longitudinale dóórwerking) der zintuigelijke indrukken vanuit ons *plastisch* levensbeginsel, onze „ziel". Zintuigelijke waarneming staat tot (zinnelijke) aanschouwing als het stemmen van een muziekinstrument tot het bezielde spel.

Zinnelijkheid is direct emotioneel, het emotioneele behoort tot het *wezen* ervan. Zintuigelijke waarneming echter *als zoodanig* „constateert" emotieloos, en het verstand *als zoodanig* trekt zijn conclusies emotieloos. Ik zeg *als zoodanig*. Want zoowel verstand als zintuigelijke waarneming kan in zijn longitudinalen gang emoties uit de zinnelijkheid „meesleepen". De emotie, die uiteraard transversaal is, slaat dan, ontaard, tot longitudinaal beweeg om. Als het verstand zinnelijk gevoel meesleept, krijgen we de zgn. „hartstochtelijke verstandelijkheid" b.v. van een „vurig propagandist". Als de zintuigelijke waarneming zinnelijk gevoel meesleept, krijgen we de hartstochtelijke gehechtheid, „vleeschelijke" gehechtheid. Hoe vaak zien we niet een „band van vleesch en bloed" menschen bij elkaar houden, die zinnelijk niets met elkaar gemeen hebben! Vleeschelijke en verstandelijke emoties zijn te beschouwen

als uit transversalen, opgerichten staat „gevallen" emoties. De Paradijsmythe heeft dat treffend gedramatizeerd. De paradijsstaat van Adam en Eva is een transversale, opgerichte staat. En de „zondeval" van het menschenpaar is de val van zinnelijk naar vleeschelijk (eerst het „schoone" Paradijs, daarna de „lekkere" appel), de val ook van zinnelijk ìnvoelen naar hartstochtelijke, verstandelijke weetgierigheid: in den zondeval slaat alle wijsheid om tot de heete zucht, „te zijn als God" en „te kennen goed en kwaad". En hoe juist symbolizeert de Paradijsmythe het hartstochtelijk verstand in de slang, de heftig-fascineerende en toch kruipende, longitudinale ....

12. Alle Nederlandsche werkwoorden, die samengesteld zijn met *door,* hebben een longitudinale beteekenis als de klemtoon valt op door. En ze hebben een transversale beteekenis als de klemtoon valt op het werkwoord.

Dóórdenken is verder denken, longitudinaal, verstandelijk gevolgtrekkingen maken. Doordènken is dieper denken, transversaal, redelijk den „zin" van een gegeven ontdekken. Zoo is esoteriek geen dóórgedachte exoteriek, maar doordàchte exoteriek. Andere voorbeelden: dóórwerken en doorwèrken. Een musicale compositie is goed dóórgewerkt („gut durchcomponiert") als het thema is volgehouden van begin tot einde. Een musicale compositie is goed doorwèrkt als de musicale gedachte de heele compositie doorstrààlt en, evolutionair, steeds in sterker ontplooiïng, stijgt van beginsel tot uiterste uitwerking. Dóórtrekken en doortrèkken. Een lijn trekken we dóór. Niemand zal zeggen: die lijn is doortròkken. Maar een leven kan doortròkken zijn van een beginsel, een transversaal beginsel. Dóórbreken en doorbrèken. Hoe raak kunnen wij in het Nederlandsch zeggen: „De evolutie doorbrèèkt de voortplanting zonder ze dóór te breken". Dóórzien en doorzièn. Als ik zeg: ik heb dat contract dóórgezien, dan beteekent dat: ik heb bepaling na bepaling voor mij de revue

laten passeeren. Maar als ik zeg: ik heb dat contract doorzièn, dan beteekent dat: ik heb de eigenlijke bedoeling ervan ontdekt, ik ben b.v. tot de overtuiging gekomen, dat iemand mij wilde „erin laten loopen".

13. „In de wandeling" is doodgaan hetzelfde als sterven, in exact denken en spreken zeker nièt. Dat voelen we allemaal wel. We zullen nièt zeggen „Christus is aan het kruis doodgegaan" of „overleden". Wèl „Christus is aan het kruis gestorven". We zullen nièt zeggen „Een groot mensch heeft den moed dood te gaan (of te overlijden) voor zijn levensbeginsel". Wèl „Een groot mensch heeft den moed voor zijn levensbeginsel te sterven". Inderdaad: doodgaan is longitudinaal, sterven is transversaal. Doodgaan is het ophouden van een longitudinaal levensbeweeg, dat een tijdbegin en dùs ook een tijdeinde heeft. Sterven is een transversale levensdaad van een leven dat geen tijdbegin en dùs ook geen tijdeinde heeft. Het geloof aan persoonlijke ondoodbaarheid (zeg toch niet „onsterfelijkheid") is een *transversaal* geloof, en alleen de transversaal georiënteerde kan mij begrijpen als ik zeg:

„Ik ben nièt onsterfelijk maar wèl ondoodbaar. Ik ben bewust ondoodbaar, juist omdat ik ieder oogenblik bewust sterf. Ieder oogenblik sterft, verandert wezenlijk, èn mijn innerlijke ziel, èn mijn uiterlijke lichaamsvorm; ieder oogenblik is mijn formeerende ziel anders en mijn geformeerde „materie" anders, afgezien ook van alle verandering in mijn „materiaal". Mijn leven is sterven: steeds meer opgaan in de Heealtegendeelen, steeds geestelijker ervaren van God en steeds zinnelijker aanschouwen van de wereld. Omdat ik *in wezen* sterfelijk ben, blijft mij, een heele eeuwigheid door, iets te sterven over, ondoodbaar over. Als ik me goed indenk in mijn vorige zielen-en-vormen, wijkt alle verleden en heden en toekomst voor het statige „nu". Ik ben, Ik leef, Ik sterf, Ik ben àl wat ik was, in opgeheven staat. Ik ben àl wat ik zal zijn, in kiem

al, *nu.* Zeker doet de betrekkelijke tijdgang in dit alles betrekkelijk mee. Maar Ik doorbrèèk dien tijdgang, al kan en wil Ik hem niet dóórbreken. Ik doorhèèrsch den tijdgang vanuit mijn „heer"lijk-stille *zijn*, dat mijn ziel-en-lichaam eeuwig veranderend *worden* doet".

Zoo is het esoterisch reïncarnatiegeloof, dat in het westersche denken gekomen is door de Pythagoraeën, en Pythagoras heeft het màchtig gezien in Egypte. Alle ander reïncarnatiegeloof is exoterisch en longitudinaal: een historisch vragen naar wat wàs, een historisch dóórtrekken van een tijdlijn naar wat eens zijn zàl, maar geen doordènken van wat Is.

Geen verhaal en geen voorspelling, geen mededeeling „van gene zijde" en geen experiment, al is het nòg zoo „wetenschappelijk" zegt ooit iets over leven-en-sterven. Want dat alles is longitudinaal, en leven-en-sterven is transversaal. Scherpbezonnen meditatie, vereenigd met tot het uiterste gespannen zinnelijke contemplatie — ziedaar de éénige bron van waarachtig-esoterisch weten „uit de eerste hand".

14. Materie is stof, en materiaal is stof. Materie is stof, voor zooverre zij van nature een bepaalden vorm eischt. Materiaal is stof, voor zooverre zij van nature gèèn bepaalden vorm eischt. Ons menschelijk lichaam b.v. is, in verhouding tot onze ziel, ten deele materie, ten deele materiaal. Materie zijn die stofdeelen, welke direct door onze ziel gevormd worden, van-binnen-uit, transversaal. Materiaal zijn b.v. de „uitwerpselen". Ons individueel vormleven schift voortdurend materiaal: ten deele verheffen wij 't tot materie, ten deele werpen wij 't als onvormbaar weg.

Of en in hoeverre stof „materie" dan wel „materiaal" moet heeten, is een *verhoudings*vraag. In verhouding tot een afzonderlijk plastisch beginsel is stof altijd tot op een zekere hoogte materie en tot op zekere hoogte materiaal. De bouwsteenen b.v. waarmee een bouwer een huis bouwt, zijn overwegend materiaal. De bouwer kan er vele vormen van

maken, vrij willekeurig, zij eischen niet nadrukkelijk één bepaalden vorm. Tòch zijn ze weer niet uitsluitend materiaal. Want tot àlle vormen leenen ze zich niet. In verhouding tot God echter is de heele wereld materie, in verhouding tot God is geen enkel stofdeeltje, ook niet in den minsten graad, materiaal. In verhouding tot God wil ieder stofdeeltje zóó bestaan *en zóó vergaan* en niet anders.

Omdat ik geloof, dat alle betrekkelijke werkelijkheid *in verhouding tot God* materie is (onze ziel, hoe „innerlijk" ook in verhouding tot haren lichaamsvorm, is „uiterlijk" in verhouding tot God), mag ik mij materiïst noemen. Niet materialist. De grondstelling van het materialisme is niet: „Alles wat bestaat is materie". Zoo wordt ze wel geformuleerd, maar ten onrechte. De grondstelling van het materialisme is: „Alles wat bestaat is materiaal", en daarom heet materialisme ook zeer juist materi*al*isme. En als de materialistische grondstelling niet zoo geformuleerd wordt, komt dat alleen, doordat de materialist in zijn diepste wezen geen materialist is. Zuiver materialisme zou moeten gelooven, dat alles wat bestaat bewegingontvangend materiaal is, en dat geen stof van nature een bepaalden „vorm" eischt. Ja, dat „vorm" in strikten zin, *beelding vanuit een innerlijk beginsel,* niet bestaat. Dat „vorm" niets anders is dan mechanische schikking van stofdeelen. De concrete materialist echter ontkent in zijn diepste innigheid den wezenlijken vormdrang der stof niet, hij verwaarloost dien drang alleen, om eenzijdig mechanische beweging te observeeren.

TWEEDE DEEL

LEVEN EN WERELD IN KATHOLIEKEN ZIN

I.

ROOMSCH EN KATHOLIEK.

„Een traditie esoterizeeren" beteekent heelemààl niet haar omzetten tot esoteriek. Een traditie *als zoodanig* is en blijft longitudinaal, exoterisch. Maar er is tòch traditie en traditie. Er is traditie, zoo log van almaar vasthoudende traagheid, dat zoo goed als alle contact met esoteriek verbroken is. En er is traditie, die, bij alle longitudinaliteit, *lenig* blijft, die de mogelijkheid inhoudt van vernieuwing, die werking en wisselwerking tusschen esoteriek en exoteriek erkent als haar levensvoorwaarde en daardoor niet ontaardt in gelooven-uit-sleur en doen-uit-gewoonte. En tusschen deze twee uitersten zijn oneindig-veel graden van min-of-meer levende, min-of-meer doode traditiewaarden. „Een traditie esoterizeeren" beteekent: de esoterische levensgedachte, die nog altijd bij haar zweeft, begrijpen en ontvouwen; en die gedachte doen gelden als het beginsel, dat in de traditie-zelve de levende deelen van de dorre onderscheidt. En zoo de traditie iets dichter brengen bij hààr esoterische gedachte.

In de roomsch-katholieke traditie nu zijn de dorre deelen *roomsch*, de levende *katholiek*. De roomsch-katholieke traditie esoterizeeren beteekent dus, de esoterisch-katholieke gedachte die bij haar zweeft begrijpen en ontvouwen, en van haar uit het roomsche onderscheiden van het katholieke.

Ik weet wel, dat de roomsche Kerk van onzen tijd „lenig" is *in alle aangelegenheden die niet direct met religie te maken*

hebben. Als politieke partij is zij meegaande als iedere andere politieke partij. Als instituut-van-de-wereld weet ze ook reverenties te maken voor wereldsche, profane wetenschap. Ze weet zelfs in haar dogmatische definities een zeer rationalistischen toon aan te slaan. Zij leert b.v. dat haar God te kennen is in conclusies van natuurlijk betoog, en dat leert zij in een van de plechtige verklaringen van het Vaticaansch Concilie (Canones, 2, 1.): „Als iemand zegt, dat de eene en ware God, onze Schepper en onze Heer, niet zeker kan gekend worden uit de (door Hem) gemaakte dingen, door het natuurlijke licht van de menschelijke „ratio", hij zij anathema (d.i. uitgestooten)."

Maar bij al die lenigheid is zij stokstar ten opzichte van het eenige dat haar zou kunnen *religieus* esoterizeeren: de vrije, *transversale* rede. Ik vertaalde „ratio" nog niet, om nu des te nadrukkelijker te kunnen zeggen, dat hiermede *verstand* bedoeld wordt en nièt *rede* (zie bl. 38). Alle bewijsvoeringen van de roomsche theologie zijn *verstandelijk*: „major, minor, consequens". Overigens, in hetzelfde Vaticaansch Concilie wordt de transversale wereldziening plechtig veroordeeld: „Als iemand zegt, dat God het universeele of onbeperkte wezen is, dat het geheel der wereld stelt als zijn determinatie, onderscheiden in rassen, soorten en individuën, hij zij anathema" (Can. 1, 4, derde all.). Hier worden de wezenlijk-ééne God en de wezenlijk-veelvoudige wereld als elkaar noodzakelijk meebrengende tegendeelen, elkaar in transversaal-kosmische verhouding postuleerende tegendeelen, verworpen. Wie dit nog betwijfelen mocht, leze wat het Concilie laat volgen: „Als iemand zegt, dat God niet uit van alle noodzakelijkheid vrijen wil de wereld geschapen heeft, maar dat Hij haar schiep met dezelfde noodzakelijkheid als waarmede Hij zichzelven liefheeft, hij zij anathema" (Can. 1, 5, tweede all.). Met andere woorden: God schiep de wereld uit vrije keuze, Hij had het evengoed niet kunnen doen. Hier wordt de transversale God-en-Wereldverhouding, die de God-Wereld-

liefde is, en die niet zou kunnen nièt zijn, plechtig verworpen. En zoo is de nadrukkelijke roomsch-dogmatische erkenning van het longitudinale verstand meteen een nadrukkelijk verwerpen van de transversale rede. De roomsche Kerk toont zich hier in haar ware religieuze (of liever antireligieuze) gedaante. Zij wil haar traditie niet alleen longitudinaal, maar *uitsluitend* longitudinaal, vijandig aan alle transversale redelijkheid. De heele „lenigheid" der roomsche Kerk is te zeggen in een leuze, die zij nooit uitspreekt maar die onvoorwaardelijk al haar doen en laten bestuurt: „Lenig overal, behalve waar een waarachtig religieus inzicht spreekt".

Zoo is de roomsche Kerk thans, en zoo was ze *als Kerk* altijd, ook in de Middeleeuwen. Een dogmatische Kerk moet zóó zijn of nièt zijn. Maar in de Middeleeuwen was 't tòch anders. De roomsche Kerk had toen meer politieke macht, maar minder antireligieuze macht. Want de periode der Middeleeuwen was, ondanks alle vervolging der vrije religieuze denkers, een cultuurperiode, de Middeleeuwsche mentaliteit erkende, buiten de Kerk om, de transversale oriënteering tot in haar meest „practische" instellingen. Haar gilden waren hiërarchisch geordend, met hun graden van leerling, gezel, meester; en die gilden, mèt hun graden, waren een deel van het *volks*leven. Haar kunst was *stijl*kunst, neerslag van een transversale wereldconceptie, en die kunst had „greep" in het *volks*leven, al was 't maar door haar „onderwerp". Haar kloosterlingen studeerden niet alleen, maar *bemediteerden* gedachten die het volksleven doorstraalden: denk maar aan de Middeleeuwsche legenden, die toch zeker volksdichtingen waren en zoo heel-en-al doortrokken van de mystieke kloostersfeer. Onze tijd echter, met zijn mechanisch-democratische vakvereenigingen, zijn individualistische, zoo door-en-door onpopulaire kunst, zijn verachting voor alle mediteeren en zijn adoratie voor grove daad en platte praktijk, ònze tijd is even exclusief-longitudinaal als een dogmatische

Kerk nu eenmaal moet zijn. Daarom heeft in onzen tijd de roomsche Kerk een veel grooter antireligieuze macht. Met al haar schijngodsdienstigheid bevordert zij het echte ongeloof. Zij heeft niet het recht te klagen over het „platte" van onze maatschappij. Want zij is mede schuld, dat onze maatschappij zoo plat geworden is. Zij is mede schuld dat transversaal-georiënteerde menschen zich terugtrekken uit het maatschappelijk verkeer en de eenzaamheid zoeken. De voor sterken zoo stalende, maar voor zwakken zoo gevaarlijke eenzaamheid, waar zware melancholie dreigt èn haar tegenhanger: lichtvaardig dilettantisme. Ja, dilettantisme ook: 't is zoo moeilijk, sterk „gericht" te blijven zonder de *welwillende, waarheidlievende* critiek van een maat, een kameraad, een vriend.

Dit zegt meteen, waarom het niet goed is, het Roomsch-Katholicisme *als geheel* los te laten, en maar religieuze gedachten te denken alsof er geen Roomsch-Katholicisme meer bestond. Het Roomsch-Katholicisme, samenstel van dorheid en leven, is nu eenmaal voor ons de eenige traditie die nog aansluit bij een cultuurtijdperk, de eenige nawerking van een religieuze volkstraditie, zonder welke een maatschappelijk geloof onmogelijk is. Een religieus denker die zich van haar niets aantrekt, mag heel scherpzinnig zijn en heel fijn, hij mist alle contact met de onofficieele volksmassa. Zijn gedachten zullen nooit ingrijpen in de breede lagen der maatschappij. Dààrom moeten we roomsch en katholiek goed onderscheiden om het roomsche te verwerpen en het katholieke te behouden in verpuurden vorm. Natuurlijk zal dan ons denken niet zoomaar, onmiddellijk, het volksleven bereiken, het zal voorloopig blijven in „kleinen kring". Maar we zullen toch in den tijdstroom gedachten leggen die aansluiten bij het volksleven. En eens, als de massa beu is van glansloos bestaan en weer religiedriftig wordt, zal zij gewijde gedachten vinden, die ze wel niet exact begrijpt, maar die ze toch beleven kan en omscheppen naar eigen aard, zooals zij eens de gedachten der heiligen beleefde en omdichtte tot legenden.

Criterium bij 't onderscheiden van roomsch en katholiek:

Roomsch is alles, wat steunt op historische, of vermeend-historische feiten en feitenreeksen en wel zoo, dat het historisch, longitudinaal gegevene beschouwd wordt als *gezags*titel: „Christus heeft toen en toen de Kerk ingesteld, de Apostelen macht gegeven, en die macht is dóórgetrokken in ononderbroken tijdlijn tot op dezen dag. Christus heeft sacramenten ingesteld en die sacramenten zijn naar ons overgedragen tot op dezen dag". En zoo voort. Roomsch is *exclusief*-longitudinaal: 't is geloof aan historie als *gezags*titel. Ook wij erkennen historie, ook wij erkennen de noodzakelijkheid van haar continualiteit. Maar wij „steunen" niet op historie. Ons is een traditie een *passief* gegeven dat we te doordènken hebben, en niet een actief gegeven dat gezag oefent op ons denken en ons leven. Voor òns is het eenige gezag: eigen, eerlijk, weifelloos beleven. Roomsch is dus ook àlles, wat zijn waarde ontleent aan historisch opgevatte „instelling": al wat Rome decreteert omdat het zegt de historisch aangestelde bewaarder van het „geloofspand" („depositum fidei") te zijn. En omgekeerd: de meest „vrije" Kerk, die de historie zóó opvat (aan haar religieuze waarden ontleent, en haar niet beschouwt als een vrijelijk te ontginnen land) is *in wezen* nog roomsch. Als we alle gezagshistorie uit het Roomsch-Katholicisme wegdenken, houden we de zuiver-katholieke traditie over en de esoterische gedachten daarbij. We zullen zien, dat dit, quantitatief gesproken, niet zoo heel veel is. Maar 't is *in wezen* àlles. 't Is zelfs beter dat we te veel, dan dat we te weinig wegdenken. Wie zuiver is, verfoeit niets zoozeer als overlading en weet zijn macht in *soberheid.*

Ik zeide zooeven, dat het esoterisch onderscheiden van roomsch en katholiek voorloopig zal blijven „in kleinen kring". Dit roept nog eenige woorden op aangaande esoterische „geheimhouding".

Het is denkbaar dat een empirisch *occultist* een ontdekking

doet, die hij uit voorzichtigheid niet publiceert. 't Is b.v. denkbaar, dat een empirisch occultist een nieuwe hypnosetechniek vindt, waardoor het hypnotizeeren veel meer onder het bereik zou kunnen komen van „iedereen". In zoo'n geval zou het zeker roekeloos zijn, die techniek te publiceeren. Empirisch occultisme kan, gepubliceerd, zeer gevaarlijk zijn, en daarom is de occulte geheimhouding principiëel te aanvaarden.

Maar esoteriek is geen occultisme. Esoteriek is ook niet verstandelijk „toe te passen", esoteriek is alleen te beleven en uit te leven, ook volkomen *redelijk* te beleven en uit te leven. Gevaar voor occult „misbruik" is hier dus niet. Toch heeft esoteriek ook haar gevaar, haar eigen gevaar. Niet iedereen is rijp voor vrije religieuze gedachten en vrije uitleving daarvan. Religieuze vrijheid kan een mensch niet zoomaar „krijgen", hij moet ernaartoe groeien door allerlei levensmoeilijkheden heen. In dat groeiproces zijn zeer, zeer veel menschen van onzen tijd. Dat groeiproces is iets heel natuurlijks, even natuurlijk als de ontwikkeling van kind tot volwassen mensch; 't is niet tegen te houden, ook niet door geheimhouding van esoterisch inzicht. En omgekeerd: Als een mensch inderdaad eerlijk gelooft tot esoterisch inzicht gekomen te zijn, zal hij vanzelf dat inzicht niet geheim houden, omdat hij de naar religieuze vrijheid groeienden niet de levensleiding onthouden wil, die hij hun geven kan. Esoterische zegging is *levens*leiding en dààrom gevaarlijk, en dààrom hebben we eischen aan haar te stellen. Geen eischen echter, die neerkomen op geheimhouding, maar heel andere: de eischen die aan iederen levensleider te stellen zijn. En wel:

1o. De leider moet zèlf beleven wat hij zegt. In levensleiding passen geen uitdrukkingen als „een wijze, veel wijzer dan ik, heeft mij dit meegedeeld en daarom geloof ik het". De levensleider moèt inzicht hebben „uit de eerste hand". En àls hij inderdaad uit eigen beleven spreekt, zal de leerling òòk beleven, zèlf, „uit de eerste hand". Waarachtig doorleefde zegging doèt beleven, zèlf beleven, ieder eerlijk

luisteraar. Levensleiding kent wel superieure klaarheid in den meester en honger naar helderder klaarheid in den leerling, maar geen geloof op gezag.

2o. Als de esotericus gedachten publiceert, moet hij de taal spreken van zijn tijd. Zijn „cultureele" gedachten kunnen immers niet cultureel werken, tenzij ze ingrijpen in de atmosfeer van den praesenten tijd. De tijdatmosfeer b. v. van den grooten esotericus, den Evangelist Johannes, was gesluierd-dichterlijk — de evangelieverhalen, zoowel de „apocriefe" als de door de Kerk erkende, getuigen het — en daarom schreef Johannes gesluierd-dichterlijk. Onze tijd echter is positivistisch. Daarom zal de moderne esotericus gedrongen worden, zoo duidelijk mogelijk te spreken, op het schoolmeesterachtige af.

Zoo is dus voor onzen tijd de werkelijke esoteriek juist heelemaal niet geheimzinnig, maar open en klaar. En toch, en toch (wonderlijk spel van het leven) juist dat niet-geheimzinnige wijdt haar weer tot „geheimenis", mysterie. Immers, menschen die in-wezen niet met esoteriek te maken hebben, zullen misschien nog wel „doen aan" min-of-meer vage mystiek, voor de aardigheid of uit behoefte aan stichting. Maar *positief*-mystische gedachten vinden ze saai of.... arrogant. Daar blijven ze vanzelf wel àf. En zoo zal tòch, zonder eenige „opgelegde" geheimhouding, de zuivere esoteriek alleen spreken tot menschen die haar waardig zijn, dus voorloopig „in kleinen kring".

II.

KATHOLIEK.

Het (Grieksche) woord „katholiek" beteekent: geheel, „zonder hiaat".

Dogmatisch-exoterisch is de „katholiciteit" een eigenschap van de roomsche Kerk. Een *publieke* eigenschap waardoor de roomsche Kerk zich van alle „secten" onderscheidt: een *kenmerk,* een „nota". En dan is de katholiciteit vooreerst de onverwoestbare verbreidingskracht der roomsche Kerk; maar ook het wereldbeheerschend resultaat daarvan, dat wel niet „absoluut" hoeft te zijn zoodat àlle menschen eens tot de roomsche Kerk zullen toetreden, maar dat toch wèl zoo klaarblijkelijk moet zijn, dat de roomsche Kerk overweldigend veel meer leden heeft dan alle „secten", en door die overweldigende meerderheid zich triomfantelijk van alle „secten" onderscheidt. Prof. J. V. de Groot O. P. definieert die katholiciteit in zijn „Summa Apologetica" (editio altera, pag. 147): „De katholiciteit is, als kenmerk, een eigenschap van de Kerk, waardoor zij zich over de heele wereld verbreidt, in klaarblijkelijke talrijkheid van haar leden, en overal één Kerk blijvende." [1]) Christus, zeggen de roomsche theologen, heeft zijn Kerk nu eenmaal als *wereld*kerk gesticht („Gaat dan henen, onderwijst *al de volken*". Math. 28, 13.)

---

1) „Catholicitatis nota est *ecclesiae proprietas, qua conspicue numerosa et ubique una per mundum universum emanat.*"

en dus moet zijn Kerk zich kenmerken als *wereld*kerk, anders is zij zijn Kerk niet. Overigens, de zoo klaarblijkelijk exclusivistische en imperialistische roomsche Kerk kan niet anders katholiek zijn dan juist op deze wijze.

Het ligt voor de hand, dat die dogmatisch-exoterische opvatting van katholiciteit *historisch* is, longitudinaal, roomsch. De Kerk moet een ononderbroken voortzetting zijn van het door Christus gestichte heilsinstituut. Zij moet haar tijdlijn dóórtrekken, zonder hiaat. De verbreiding van de Kerk is ook wel een ruimtelijke vertakking van die tijdlijn, vertakking „over heel de wereld", maar die vertakking blijft vertakking zonder meer: voortzetting in alle ruimterichtingen. Die katholiciteit is volkomen analoog aan de voortplanting, waardoor een diersoort zich voortzet en taai haar kenmerken handhaaft, in vertakte „variaties" wel, maar buiten evolutie„mutatie" om, tegen evolutiemutatie in. Die katholiciteit heeft niets van-binnen-naar-buiten, niets plastisch, niets transversaals, ze is uitsluitend „lineair".

Maar „katholiek" heeft nog een heel àndere beteekenis, evengoed als het Ned. woord „geheel". Geheel kàn de beteekenis hebben, die we zooeven in katholiek hoorden; dan is „zonder hiaat" hetzelfde als „zonder uitzondering", „zonder iets over te slaan". Maar geheel kan ook beteekenen: gaaf, volkomen, doorwerkt, doorbeeld, doorleefd; dàn is „zonder hiaat" hetzelfde als „zonder terughouding", „zonder halfheid"; dan is het „geheel" vóór alles de samengreep van het innerlijke en het uiterlijke. Dàt geheel is plastisch, transversaal. In dien transversalen zin is een katholieke gedachte: een gedachte die niet bij innerlijke ervaring blijft, maar die zich ook zinnelijk uitbeeldt in aanschouwbare en doorleefde verschijning. In dien transversalen zin is een katholiek mensch: een religieus „Vollmensch", een mensch die innerlijk-geestelijk God ervaart, en even werkelijk uiterlijk-zinnelijk Gods wereld aanschouwt; zoo een mensch is in den transversalen

zin van het woord „katholiek", „heel", „heilig". En dat des te volmaakter, naarmate zijn innerlijke ervaring zuiverder *geestelijk* is, niet besmeurd door (longitudinale) verstandelijkheid, en naarmate zijn uiterlijke aanschouwing zuiverder *zinnelijk* is, niet besmeurd door (longitudinale) vleeschelijkheid. (Zie bl. 44).

In deze tweede, transversale beteekenis wordt „katholiek" niet gebruikt door roomsche apologeten als zoodanig. Dat zou ook niet kunnen. Transversale katholiciteit is óók wel een „kenmerk", in zooverre nam. uiterlijke zinnelijkheid een openbaring is van innerlijk-geestelijke Godservaring. Zoo kenmerkt zij echter geen Kerk, maar een *mensch*. En wel een *vrij* mensch: want zonder wezenlijke vrijheid kan geen geestelijke Godservaring zich gaaf, heel, „katholiek" in levende zinnelijkheid ontplooiën.

Transversale katholiciteit leefde in de Middeleeuwen, en leeft thans nòg, door alle officiëele dogmatiek der roomsche Kerk heen. De rijke legendenvorming der Middeleeuwen.... wat was ze anders dan uitbeelding van geestelijke ervaring in zinnelijk-dichterlijke fantasie? En die legendenvorming was toch zeker ook *vrije* dichting, naast officiëele dogmatiek en dikwijls tegen officiëele dogmatiek in. De Middeleeuwsche legenden zijn verder door-en-door katholiek, want: 1o zij aanvaarden de zinnelijkheid als een integreerenden factor van het religieuze leven, en 2o al willen ze de (longitudinale) vleeschelijkheid wel niet onvoorwaardelijk „moreel" veroordeelen, zij verwerpen haar toch als onreligieus. Kort: die legenden zijn katholiek, omdat ze religieus pro-zinnelijk en tevens religieus anti-vleeschelijk zijn. Talrijke proeven van die legenden zijn verzameld door Dr. C. G. N. De Vooys in „Middelnederlandsche Legenden en Exempelen". De wonderverhalen in dit boek bijeengebracht zijn niet speciaal Nederlandsch, maar meestal uit het Latijn „te dietsche getrocken". De redeneeringen van De Vooys bespreek ik hier niet. Die vindt hijzelf overigens bijzaak. „De waarde van deze studie"

zegt hij op bl. 12 „zit in het meegedeelde materiaal." Documentair is dit werk alleszins betrouwbaar.

We kennen allen de legende van Beatrijs. Het nonnenportierstertje Beatrijs wordt op haren ridder verliefd zoo zinnelijk als 't maar kan: voor hèm verlaat ze het klooster tegen dogma en gelofte in. En .... de allerheiligste, allerreinste Maagd Maria *helpt haar.* Zij neemt de gedaante aan van Beatrijs, en neemt de portiersplichten over; zoodat Beatrijs weer non worden kan als ze haar liefdefeest heeft gevierd, zonder voor haar medezusters geblameerd te zijn. De allerheiligste, allerreinste Maagd Maria gedraagt zich hier volkomen ònroomsch. Maar tevens zuiver katholiek: zij helpt Beatrijs zinnelijk te lieven, want zij voorziet wel, dat Beatrijs te zuiver zinnelijk is om zich vleeschelijk te binden. Wie krijgt bij die legende ook maar in de verte het gevoel van verontschuldiging der vleeschelijke gehechtheid? Diè is hier, bij alle aanvaarding van erotische zinnelijkheid, ten eenenmale uitgesloten. En .... hoe katholiek is dit alles! De echte Protestant zal die legende altijd moeten zien als een attentaat tegen pure geestelijkheid. Want pure geestelijkheid in protestantschen zin is exclusieve geestelijkheid, een innerlijk ervaren alleen, wel *toegepast* misschien in *daden,* maar niet *uitgebeeld* in *zinnelijk,* en zeker niet in *erotisch-zinnelijk* leven. Nog een voorbeeld: De legende „Van een abdisse" verhaalt dat een abdes „ontfinc een kint van horen rentmeester". In den slaap werd zij door engelen, op bevel van Maria, verlost, en de engelen brachten het kind naar een kluizenaar die het in het geheim opvoedde. Het kind werd later... bisschop.

Zeer veel Marialegenden hebben diezelfde strekking. De „zondaar" bekeert zich meestal wel, maar het zou toch erg oppervlakkig zijn die bekeering hier te zien als een verwerping van zinnelijke liefde ter wille van geestelijke liefde. De samenhang der legenden zegt duidelijk, dat die bekeering in wezen is: de erkenning, dat aardsche liefde altijd min-of-meer door *vleeschelijke* neigingen verontreinigd wordt, maar

dat het *zinnelijke* leven heilig is. De hemel der legenden, heel anders dan de theologenhemel, is een oord van zinnelijk geluk. Hemelsche zaligheid is nièt de ontkenning, maar de verpuring van aardsche vreugde. Een meisje b.v., dat dol van dansen hield, zei tot een geestelijke, dat ze niet in den hemel wilde komen als ze daar niet dansen mocht. De geestelijke stelde haar gerust: in den hemel krijg je wat je begeert, je mag daar dansen naar hartelust. En toen het meisje sterven ging gaf ze den geestelijke gelijk, want ze zag in een visioen dat er in den hemel verrukkelijk gedanst werd door de „ghebenedide moeder maria ende al de heilighe ioncfrouwe". Haar laatste woorden waren: „Aen den danse trede ic nu. Wel mi, dat ic ye gheboren wort!" Dat alles is zeker heel naïef, maar het is toch ongedwongen te doordenken als *religieuze* aanvaarding van zinnelijk leven, in weerwil van *religieuzen* afkeer tegen vleeschelijke neigingen.

Onze tijd is te „compact" voor de ijle fantasie der legenden. Maar dezelfde transversale katholiciteit die eens de legenden dichtte leeft nòg, omdat zij nòg 1o de zinnelijkheid religieus aanvaardt, en 2o de vleeschelijkheid religieus verwerpt. Die twee punten heb ik een voor een te bespreken.

1o. De katholieke mensch wìl religieuze, *zinnelijke* symboliek. 't Is wel waar, dat de roomsche Kerk hier reglementeerend ingrijpt; maar de katholieke mensch kan zich, afgezien ook van alle kerkelijke beschikkingen, geen religie denken zonder zinnelijke uitbeelding van geestelijk leven. Daarom hebben natuursymbolen en ritueele symbolen oneindig meer levenswaarde voor hem dan dogmatische formuleeringen. De katholieke mensch trekt zich van het roomsche dogma eigenlijk heel weinig aan. Het dogma maakt zijn belangstelling gaande zoodra het voor of tegen zijn eigen geestelijk-zinnelijk beleven is, dus zoodra het nog iets anders is dan een door het kerkelijk leergezag „opgelegde" geloofsformule. Maar het dogma *als dogma* laat hem koud, zòò koud, dat hij er nieteens,

religieus althans, tegen protesteert. Het roomsche dogma zegt b.v. dat er in Christus één persoon is, en dat er in dienzelfden Christus twee naturen zijn. De katholieke mensch wordt daar niet warm voor. Als de Kerk zou uitmaken dat er in Christus drie naturen waren, zou hij 't òòk goedvinden, *omdat het hem niet zou interesseeren*. Maar ìn hem geldt het als religieus axioma, zoo weifelloos-zeker dat het nooit gedogmatizeerd hoèft te worden: een gedachte kan eerst dàn een heele, heilige gedachte zijn als zij een harmonische synthese is van twèè factoren, innerlijk-geestelijke ervaring en uiterlijk-zinnelijke aanschouwing. Dààrom wil hij symboliek, en niet alleen als „versiering" van religieus leven maar als wezenlijke en noodzakelijke veruiterlijking.

De katholieke mensch weet ook, principiëel, de *religieuze* verzinnelijking te onderscheiden van de *aesthetische*. Dit onderscheid is nog lang niet tot volkomen bezinning gekomen (tot erkenning van het *supra*aesthetische dat heelemaal niet *on*aesthetisch is), en daaraan hebben we o.a. zooveel beslist leelijke heiligenbeelden te danken. Maar principiëel is dat onderscheid juist. Alleen ten opzichte van de architectuur van den tempelbouw kunnen we wellicht altijd zeggen dat het religieus-juiste en het aesthetisch-goede een en hetzelfde is, omdat de tempelschoonheid kosmische symboliek moet zijn. Maar overigens is er principiëel onderscheid tusschen religieuze en aesthetische verzinnelijking, en daarom is het principiëel fout te spreken van een met kunst opgeluisterde godsdienstoefening als van een „ritueele samenkomst". Religieuze verzinnelijking is niet „bekoorlijk" maar „magisch". Ik hoop hier nog op terug te komen. 't Was me nu alleen te doen om u de katholieke, religieuze symboliek te laten zien, als wel door de roomsche Kerk gereglementeerd, maar door den katholieken mensch gewild: een symptoom van *vrije* katholiciteit, die de zinnelijkheid erkent als een integreerend (en niet alleen versierend) deel van het religieuze leven.

2o. Even weifelloos als de vrije katholiciteit de zinnelijkheid religieus aanvaardt, even weifelloos verwerpt ze religieus de vleeschelijkheid.

Deze kwestie grijpt direct in de katholieke waardeeringen van het geslachtsleven. Ik mag me er niet met een paar vage aanduidingen van af maken, omdat we hier aan een zeer essentiëel iets van het Katholicisme raken, waarin iemand, die niet met de katholieke atmosfeer vertrouwd is, zich moeilijk in kan denken.

De katholieke mensch erkent, ook buiten alle dogma om, tweeërlei beoordeelingen van het sexueele leven, zeer verscheiden van elkaar: de *moreele* beoordeeling, die spreekt van „goed" en „slecht", en de *waardigheids*beoordeeling, die spreekt van „heilig" en „heiligschennend" (zie bl. 42, onder 10).

De moreele beoordeeling, de longitudinale, geldt in alles wat in de lijn der voortplanting ligt, en heeft tot hoofdbedoeling het waarborgen der maatschappelijke rechten van de voortplantingsgevolgen, de kinderen. De waardigheidsbeoordeeling echter is transversaal; „heilig" is niet tègen „goed", ook niet alleen béter dan „goed", maar doorkruist het goede, loodrecht. *Heilige* sexualiteit is erotiek in strikten zin, liefde, God-en-Wereldliefde. De „heilige" beleeft God als „den" Man, de Wereld als „de" Vrouw, God en Wereld als eeuwig verliefden — en zijn eigen religieus bewustzijn als het kind van beiden. Dat beleven is zinnelijk-erotisch, maar ziet in de voortplanting en de voortplantingsinstincten niet alleen iets „lagers", doch een verhouding van volkomen àndere orde: een vleeschelijkheid, die moreel kan zijn of immoreel, maar nooit of nimmer religieus, heilig. Dààrom wil ook de katholieke mensch in een religieus leider, een „priester", iemand zien die niet bevlekt wordt door de voortplantingsdaad. Zoo wil hem de katholieke mènsch en niet het kerkelijk voorschrift alleen — het onofficiëele katholieke volk heeft *vanzelf* een afschuw voor een priester die zich aan vleeschelijk voortplantingsinstinct overgeeft. Want vleeschelijkheid hòòrt niet

in het religieuze. Wie het ermee vermengt, pleegt heiligschennis. De opvatting, dat Christus, de Koningsmensch, zou kunnen verwekt zijn in een vleeschelijke voortplantingsdaad — hoe „moreel" ook — is voor een Katholiek iets ontzettends.

En het huwelijk dan, het „sacrament"? Is dat dan nièt „heilig"? Het dogma noemt het huwelijk inderdaad een heilig sacrament, „door Christus ingesteld". De katholieke mensch mag in zijn spraakgebruik die woorden overnemen, in zijn binnenste binnen „resonneeren" zij niet. Als twee katholieke menschen een gezin willen stichten, voelen ze, buiten alle kerkelijkheid om, dit: „Gaarne erkennen wij en eeren wij de heiligheid.... in anderen, maar wijzelf zijn niet tot eigen heiligheid geroepen. Wij zijn gewone, zwakke menschen, die de streeling van vleeschelijke gehechtheid noodig hebben, gehechtheid aan elkaar en aan eigen, eigen kinderen". Ze voelen hun affectie zeer beslist als een „*zwakheid* des vleesches" en ze trouwen om aan die zwakheid „moreel" te kunnen toegeven. Maar ze blijven deemoedig de „heiligen" erkennen als adelmenschen, wier zinnelijk leven door geen vleeschelijkheid is bevlekt. Hun leven blijft àltijd doorlicht van dat heel, hèèl andere, het sterke, dat niet met longitudinale voortplanting of voortplantingsgevoelens meegaat.

Deze twee waardeeringen van sexualiteit behooren tot *het wezen* van de katholiciteit. En zóó komen ze niet met elkaar in tegenspraak. Maar de roomsche Kerk heeft ze gedogmatizeerd, en in haar formuleeringen is wèl tegenspraak. Voor de roomsche Kerk is het huwelijk een heilig sacrament, „door Christus ingesteld", en tòch is 't ook dogmatisch uitgemaakt, dat de ongehuwde staat principiëel te verkiezen is boven den gehuwden [1]). Hier is zeker, dogmatisch gesproken,

---

1) Concilie van Trente, XXIV, Can. 10: „Als iemand zegt, dat de huwelijksstaat boven den maagdelijken staat of het cœlibaat te stellen is, en dat het niet beter en heiliger is in maagdelijkheid of cœlibaat te blijven dan te huwen, hij zij anathema."

een flagrante tegenspraak, waar een theoloog wel omheen kan praten, maar die voor geen redelijk mensch is weg te redeneeren. Dogmatisch moet het principiëel beter zijn, een heilig sacrament te ontvangen dan het nièt te ontvangen. De Kerk had er belang bij, het huwelijk te sacramentalizeeren: zoo trok zij het in haar machtsgebied, zij is immers de heerscheresse in al wat heilig is. Daarom heeft ze zich aan die klaarblijkelijke tegenspraak schuldig gemaakt, in plaats van het huwelijk te laten wat het, als àlle verbintenissen onder menschen, is: een *moreele* waarde, die we wel wettelijk kunnen regelen, maar die altijd iets wezenlijk anders blijft dan een *religieuze* waarde.

De scheppende kracht van de Middeleeuwsche legendenvorming, de wezenlijke katholiciteit zelve, leeft dus nòg. Want zij toont nòg haar levende kenmerken, haar tweeëenig karakter: zinnelijk, en nièt vleeschelijk. IJle legenden kan ze niet meer dichten in onzen „compacten" tijd. Maar, wat heeft ze dan wèl te doen?

Haar roeping kan, in verband met de steeds realistischer tijdatmosfeer, geen andere zijn, dan zich meer en meer te vertastbaren in het directe, concrete leven. De legenden „naar beneden" te halen en het tastbare leven te verheffen naar de legendensfeer. Opdat eens, in nieuwe cultuur, de moraalmenschen „goed" zijn en de waardigheidsmenschen „heilig", in aardsche werkelijkheid, hièr....

De levende katholiciteit heeft trouwens altijd pogingen gedaan de verscheiden belevingen „moreel" en „waardig" in realistische werkelijkheid om te zetten. Die pogingen zullen thans niet nieuw zijn, maar onze positivistische tijd zal ze accentueeren.

Eèn poging is het, reeds besproken, priestercoelibaat. Een andere: het priesterschap als uitsluitend-*mannelijke* waardigheid. Het dogma heeft het als zoodanig gesanctioneerd. Maar ook zonder dogma — alleen het woord „priesteres" wekt al

spot en verontwaardiging bij den katholieken mensch, omdat de vrouw te licht aan voortplanting doet denken om een ritueel-heilige handeling te kunnen verrichten, al kan ze persoonlijk zeker wel heilig zijn. Nog een poging: het klooster. De kloosterling trekt zich terug uit het maatschappelijk verkeer, hoofdzakelijk om niet bezoedeld te worden door de aanvechtingen „des vleesches". En het volk ziet de kloosters als concrete centra van opgericht, transversaal, religieus leven. Ik weet heel goed, dat dit maar *pogingen* zijn en dat ze gefaald hebben omdat ze te veel scheidden, te weinig organisch-vereenigendònderscheidden. Maar de katholiciteit leeft en groeit en zal beter slagen eens, in een nieuwe cultuur, zonder legenden „in de lucht", maar met legendenwijding in het tastbare leven.

't Is natuurlijk onmogelijk, in bizonderheden te voorspellen, hoe het Katholicisme die pogingen eens zal doen slagen. Maar eenige groote richtlijnen zijn toch te schetsen. Bij voorbeeld: Zeker zal het ontroomschte Katholicisme inzien, dat de priester (religieus leider *uit roeping* en niet uit opgelegde macht en aanstelling) een *rijp* mensch moet zijn, wien niets menschelijks vreemd is, die dus ook de voortplantingsdriften moet kennen uit eigen leven en ze in eigen leven „overtroffen" moet hebben. We spreken nu over realistisch Katholicisme, laten we dus reëel zijn. Een mensch is alleen bij hooge uitzondering wèrkelijk erotisch-rijp vóór zijn veertigste jaar. We zijn geen van allen heelemaal buiten longitudinale voortplantingsdriften om verwekt en geboren, we beginnen ons leven op aarde allemaal onder den last van „moedercomplexen" en daar komen we niet heelemaal af vóór ons veertigste jaar.... en de meeste menschen blijven er mee tobben hun heele leven lang. In katholieke termen gezegd: Wij worden allen verwekt en geboren in de „erfzonde", die geen eigen misdrijf is maar een overgeërfde, longitudinale oriëntatie, een gericht-zijn naar onreligieuze verstandelijkheid, onreligieuze vleeschelijkheid. En we mogen blij zijn, als we wèr-

kelijk zijn „opgericht" op veertigjarigen leeftijd. Alleen de Maagd Maria en den Christus mogen we van die erfzonde vrij denken, dadelijk al, van hun eerste levensbegin af. Maar Maria's schoot is dan ook de eenige die een mensch ter wereld brengt en toch maagdelijk blijft; en de Christus is de eenige die verwekt en geboren wordt buiten alle vleeschelijke voortplantingsdaad om. 't Is toch heusch niet zuiver *katholiek*, jongemannen van vier, vijf-en-twintig jaar toe te laten tot priesterfuncties (zelfstandige, b.v. in den biechtstoel); die zijn zeker nog niet rijp-transversaal „gericht", die kùnnen nog niet anders dan belast zijn met de vleeschelijke voortplantingsdriften, die ze mee ter wereld brachten. Neen, zooiets is niet zuiver katholiek, maar roomsch, uitsluitend roomsch: een machtsbeschikking van een imperialistische Kerk, die graag veel ambtenaren heeft, hier en daar en overal ambtenaren, *gezinlooze*, want die zijn zoo mobiel, zoo makkelijk te hanteeren. Het ontroomschte Katholicisme zal zeker veel minder priesters hebben dan de roomsche Kerk thans bezit, maar die priesters zullen vóór alles *rijpe* menschen zijn. Hoe dit in bizonderheden te regelen is, vraag ik nu niet in deze *principiëele* besprekingen. Overigens, er valt niet zoo heel veel te regelen, als *macht* tot *roeping* wordt. Professorsaanstellingen behooren „geregeld" te worden; kunstenaars en wijzen worden geroepen uit eigen innigste leven, en niet „aangesteld".

Een andere richtlijn: Het Katholicisme zal eens inzien, dat de vrouw ook haar moederphysiologische functies overtreffen kan, dat ook zij loodrecht gericht kan worden omdat ook zij mènsch is en menschelijk kan groeien naar zuiver geestelijk-zinnelijk beleven, boven haar vleeschelijk-verstandelijk beginwezen uit. Al wordt ze daardoor nog niet geschikt voor ritueele handelingen (dit zullen we later bespreken), in de verheldering van religieus inzicht heeft de vrouw *die het moederschap overtroffen heeft* evengoed waarde als de „opgerichte" man. Als het Katholicisme dit inziet, zal het zich ook

durven indenken in de verhouding van Christus en Maria Magdalena. De bijbel zegt er weinig van. Toch zijn er bladzijden, die, in den „sensus obvius", spreken van een transversaal-erotische verhouding. *Waarom niet?* Katholieke zinnelijkheid hoeft hier niets tegen te hebben.

Ik sprak zooeven van kloosters. 't Is niet te loochenen, dat de kloosterling zich te veel van de wereld afzondert. Maar hij zondert zich in zekeren zin ook van de publieke roomsche Kerk af, hij schept zich zijn eigen milieu. Onze Allard Pierson, die zoo fijnen kijk had op het Katholicisme, heeft al gewezen op het meer-of-minder „revolutionaire" van het kloosterleven. Inderdaad moeten kloosterlingen wel vaak dichter bij de esoteriek zijn dan de zgn. „wereldheeren", omdat de eenzaamheid wijding geeft. Ik verwacht met zekerheid, dat een der vele kloosters plotseling een centrum wordt van een nieuw cultuurleven: *Katholiek tegen Roomsch.* Die verwachting is niet „documentair" te fundeeren. Want documentatie is altijd historisch, longitudinaal, en mijn verwachting is transversaal inzicht. Geen occult droomgezicht, maar een mystisch visioen van de helderheid eener mathematische figuur. Het zal zich eens waarmaken, transversaal, op de eenige wijze waarop een mystisch visioen zich waarmaakt: door plotseling en klaarblijkelijk *plaats te grijpen.* Dan zal dat klooster zich niet van de wereld afzonderen, maar een concentratie zijn zooals de zon een concentratie is. De zon zou de aarde niet kunnen verlichten, als zij niet van de aarde verscheiden was, *centraal* verscheiden. Diè verscheidenheid echter is geen afzondering maar concentratie. Zóó zie ik dat nieuwe klooster: een „Licht op den Berg".

Aanteekening bij bl. 68, „de vrouw die het moederschap overtroffen heeft". — Een vrouw kàn moeder zijn in transversalen zin. Daarop doelt b.v. Nietzsche in het bekende „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf!" Dit geldt voor den mènsch, man of vrouw.

Maar „het" moederschap dat geaxdoreerd wordt door verreweg de meeste menschen is door-en-door longitudinaal: voortzetting van de menschensoort en vooral voortzetting van eigen individu. En niet in 't minst: bescherming tegen de verdeemoedigende waarheid van den ouderdom. Verreweg de meeste moeders willen het moederschap als voortplanting allèèn en nemen de evolutie van het kind op den koop toe als een noodzakelijk kwaad. Ze zouden hun kind liefst maar altijd houden als het hulpbehoevende wezentje „dat zoo heelemaal een stuk is van jezelf". En door doeltreffend vertroetelen slagen ze erin het kind aan zich te „hechten" tegen de strekking van de veelgeprezen „natuur", die de voortplanting toch wil als middel tot evolutie. „Moederliefde" is meestal geraffineerd-verkapte zelfzucht. In het vrouwenlichaam groeit het kind evolutionair: het doorgrijpt daar embryonaal voorstadiën van evolutie, om eindelijk geboren te worden. Maar daarnà wil het kind òòk evolutionair groeien: zijn bewustzijn doorgrijpt embryonaal de voorstadiën van wilde onwetendheid en ongebreidelde fantasie der verleden tijden, *om eindelijk tot eigen bewustzijnsopgang te komen*. De vrouw die haar kind in dien opgang niet tegenhoudt maar het te offeren weet, heeft „het" moederschap overtroffen. Zij kan begrijpen en beleven wat ik nog zeggen zal over de katholieke esoteriek van de Moeder*maagd* Maria. Het is niet te ontkennen, dat de waardeering van het moederschap zich in onzen tijd veredelt: sentimenteele moederverheerlijkende verzen in den trant van Tollens b.v. kùnnen niet meer geschreven worden. Maar de *fundamenteele* tegenstand tegen menschelijken opgang wordt nòg geboden door het moederschap. Een „revolutionair", die dat niet ziet en zegt, wil menschelijke vernieuwing buiten den mensch om, d.i. hij wil gèèn menschelijke vernieuwing, en hij camoufleert (allicht zonder het te weten) „burgerlijke" heb- en behoudzucht achter lawaaierige maar doode woorden.

III.

DE HEILIGE DRIEVULDIGHEID.

We zagen al, dat het wezen van religieus bewustzijn *Triniteitsgeloof* is. En dat dit geloof tot zoo rake uitdrukking kwam in de sacrale Vrijmetselaarswoorden „Wijsheid, Kracht, Schoonheid". Maar, wil die zegging niet, mèt al het fantastische dat een kerkelijk dogma begeleidt, ook alle ontroering prijsgeven, wil zij levend blijven en niet geautomatizeerd worden tot een gedachteloos uitgesproken formule, dan hebben we toch telkens en telkens weer dit te bedenken: zij is nièt het resultaat van *verstandelijk* overleg, zij is de religieuze intuïtie zelve, die tot scherpe maar tevens beeldende *redelijkheid* gekomen is; en zij kan haar oorsprong niet verloochenen zonder haar leven te verliezen.

Het religieuze Triniteitsgeloof is het ontroeringsvolle besef 1^0 *van* God als „het" Volstrekte, „het" Eéne; 2^0 *aan* de Wereld als „de" oneindige betrekkelijkheid, „de" uitbeelding Gods, „het" vele; 3^0 *in* de verhouding van beiden als „het" universeele God-en-Wereld-bewustzijn.

Dit besef leeft al heel doorzichtig in het scheppingsverhaal van ons Oude Testament. „De Geest Gods zweefde op de wateren" (Gen. I, 2). „De Geest Gods" is hetzelfde als „God, die Geest is", een identiteitsstelling op de wijze van den genitief, die we in onze taal ook hebben: b.v. „een engel van een kind". God als Geest beteekent hier: God als het Onaan-

tastbare, het Volstrekte. En de wateren? Het water is het symbool van het tegendeel van het Volstrekte: het betrekkelijke, dat veranderlijk is, vloeiend, genuanceerd. Ook in het Nieuwe Testament, met name in het Johannesevangelie, is het water telkens weer symbool van betrekkelijke werkelijkheid, die door den volstrekten Wereldwil doorbeeld, verlevendigd wordt. Denk b.v. aan de bruiloft te Cana, waar Christus vanuit zijn wonderende Godservaring het eerste wonder doet, water verandert in wijn. Het oude scheppingsverhaal beseft de verhouding „volstrekt: betrekkelijk" ook beslist als een *beeldende* verhouding, d. i. een verhouding van innerlijke kracht tot uitgebeelden *vorm*. Het water is symbool van wereldnuance maar tevens van beweeglijke wereldschoonheid. De Hebreeuwsche oertekst zegt immers: „De Geest Gods zweefde *op het aanschijn* der wateren." Hier is de beelding niet te ontkennen.

Het scheppingsverhaal beseft ook, heel doorzichtig, God als het Eéne en de wereld als het vele. God „scheidt" zijn wereld tot de veelheid van tegendeelen en tegenstellingen, licht en duisternis (vers 4), water boven en water beneden (7), nat en droog (9), gras en boomen, zaad voortbrengend, ieder „naar zijnen aard" (12), dag en nacht (14). God doet de wateren voortbrengen een „gewemel" van levende zielen (20), „en God maakte het wild gedierte der aarde naar zijnen aard, en het vee naar zijnen aard, en al het kruipend gedierte des aardbodems naar zijnen aard" (25). En ten slotte verschijnt de mensch, naar Gods „beeld en gelijkenis" (26). Kortom, de wereld is, als Gods schepping, het tegendeel van Gods éénheid: veelheid, verscheidenheid *in wezen*. Die veelheid wordt ook uitgedrukt in de symboliek van het getal 6 in de „zes scheppingsdagen". Dit getal is, symbolisch, het getal van verdeeling. De allerfundamenteelste verdeeling, die tevens vanzelf en constructief gegeven wordt en dus ook in onderbewuste figuurziening visioenair kan worden aanschouwd, is de verdeeling van de cirkellijn door den straalafstand in *zes* deelen. Die zoo fundamenteele figuurziening vertaalt zich

in de „zes scheppingsdagen". Ik vermoed zelfs, dat het cijfer 6 uit die onderbewuste figuurziening geboren is: een cirkellijn, waaruit de straalbeweging zich afscheidt, natuurlijk in raakrichting, zooals dat ook in concreet-constateerbare werkelijkheid altijd gebeurt.

De katholieke „Heilige Drievuldigheid" (die b.v. gezegd wordt bij het doopsel „Ik doop u in den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes"), sluit hier volkomen bij aan. In esoterischen zin is de Vader de scheppende Kracht, de Heilige Geest de Schepping, en de Zoon de verhouding van beiden. Deze katholieke uitdrukking van het Triniteitsgeloof is niet zoo „raak" als de maçonieke. Maar ze heeft tòch iets vóór: zij draagt *in de zegging zelve* de herinnering mede van de kinderlijke visioenen waar het Triniteitsgeloof doorheen moest gaan, vóór het tot de rake formuleering kwam „Wijsheid, Kracht, Schoonheid".

Dogmatisch wordt hier zeker protest aangeteekend, en wel voornamelijk tegen de esoterische opvatting van den Heiligen Geest. Dogmatisch is immers de Heilige Geest een *persoon*, evenals de Zoon en de Vader, en samen zijn ze „één God in drie personen". Maar het levende taalgebruik wil het al ànders: De Heilige Geest *wordt uitgestort*, het Pinksterfeest is het feest van „de *uitstorting* des Heiligen Geestes". Het zal niemand in het hoofd komen te zeggen, dat de Vader of de Zoon wordt „uitgestort". De uitdrukking „Heilige Geest" is eenvoudig een afkorting van: Heilige Stof, die geestelijk is door de inwerking van den Geest, het Volstrekte, in haar. „De Geest" zonder meer is in bijbeltaal gewoonlijk de Schepper, de volstrekte Wereldwil. Maar het bijv. naamwoord „heilig" (dat wèl bij Geest geplaatst wordt, nièt bij Vader of Zoon), duidt op een graadverschil, een meer-en-minder, een betrekkelijkheid. En daarom is „de *Heilige* Geest" in bijbeltaal nooit de (volstrekte) Schepper, maar altijd de (betrekkelijke) Wereld. De Stof is heilig, kosmisch-schoon *in graden*, zij is heilig

doordat de volstrekte Wereldwil in haar werkt, en zij is des te heiliger, naarmate die werking zich voller in haar openbaart, in een hiërarchische scala van schooner en schooner wezens. Dit spraakgebruik is overigens niets anders dan een vertaling van de visueele en auditieve symboliek, waarin de bijbel den Heiligen Geest verzinnelijkt. Nooit wordt de Heilige Geest in den bijbel verzinnelijkt als een persoon. Maar altijd als een natuurverschijnsel: wind, aardbeving, vlammen (boven de hoofden der Apostelen), een lichtende duif (boven het hoofd van Christus bij den doop door Johannes). 't Is wel waar, dat de H. Geest ook de „Paracleet" (Trooster) genoemd wordt, maar dit is, *in verband met die doorzichtige natuursymboliek*, een personificatie die volkomen dezelfde waarde heeft als de, òòk bijbelsche, personificatie van den dood: hij „komt als een dief in den nacht". Overigens, waarom heeft Benedictus XIV bij decreet verboden, den H. Geest in kerkelijke kunst voor te stellen als een persoon? [1]) Dogmatisch gesproken is de H. Geest toch een persoon! Als de Vader en de Zoon wèl als personen mogen voorgesteld worden, waarom dan de H. Geest niet? Dat is dogmatisch heel bedenkelijk. We hebben hier te doen met een eigenaardig geval van een katholieke natuur, die sterker is dan de dogmatische leer. Roomsche pausen zijn, in den regel, zoo katholiek niet. Onderbewust leefde in Benedictus XIV het echt-katholieke Triniteitsgeloof van Giordano Bruno en Abaelard. Die twee „ketters" hebben het religieuze Triniteitsgeloof religieus aanvaard, maar dan ook nadrukkelijk geleerd, dat de H. Geest is het wezen van de wereld. Daar zijn wel meer ketters geweest, die de Triniteit aanvaardden met afwijking van de roomsche kerkleer. Maar nooit of nimmer heeft een ketter den Vader of den Zoon met de wereld geïdentificeerd. Om de eenvoudige reden, dat een vrij en religieus denker wèl

1) Zie b.v. „Het Roomsche Kerkgebouw", door M. C. Nieuwbarn, O.P. bl. 74.

den H. Geest kan zien als „de Schoone Stof" maar nièt den Vader of den Zoon. Ja, de „kettersche" opvatting van den H. Geest is de wàre: de H. Geest is, esoterisch, niets anders dan het wezen van „de" wereld, als tegendeel van God, als Gods*openbaring*, als universeele, objectieve schoonheid. Iedere menschelijke aanschouwbaarheid — lichaamsvorm en, één daarmede, plastisch beginsel of „ziel" — heeft dùs deel aan den H. Geest. En dat in *graden*. Des te vollediger namelijk, naarmate die aanschouwbaarheid zich minder handhaaft in haar individueele apartheid en zich meer aan God, aan „Het", overgeeft. Daarvandaan ook die „universalizeering" van alle individuën, die religieus hun individuhandhaving opgeven, of, in bijbeltaal gesproken, die „vervuld worden met den H. Geest", of die „den H. Geest ontvangen". Die universalizeering is in het bijbelverhaal het fundamenteele teeken van het „vervuld worden met den H. Geest". Op den Pinksterdag spreken de Apostelen „andere talen". En zelfs, hun woordklank zet zich om tot vele talen tegelijk, gedifferentiëerd naar de verschillende naties die naar hen luisteren. „Ziet, zijn niet alle dezen, die daar spreken, Gallileërs? En hoe hooren wij hen een iegelijk in onze eigene taal, in welke wij geboren zijn? Parters, en Meders, en Elamieten, en die inwoners zijn van Mesopotamië, en Judea, en Cappadocië, Pontus en Azië?" (Hand., II, 7, 8, 9). Die universalizeering blijkt ook uit het *religieuze* communisme, dat het bijbelverhaal bespreekt onmiddellijk na de „gave der talen". „En allen, die geloofden, waren bijeen, en hadden alle dingen gemeen. En zij verkochten hunne goederen en have, en verdeelden dezelve aan allen, naar dat elk van noode had" (Hand., II, 44, 45). De H. Geest is „de" wereld, en een menschelijke aanschouwbaarheid is H. Geest, juist in die mate als zij *wereld*wezen is.

Als eenmaal de esoteriek van de uitdrukking „Heilige Geest" is ontvouwd, bieden de woorden Vader en Zoon geen moeilijkheid meer. Dan blijkt gereedelijk de overeenkomst van de katholieke Triniteitszegging met die der Vrijmetselarij. Vader =

Kracht, Zoon = Wijsheid, Heilige Geest = Schoonheid.

Maar nog eens: Triniteitsgeloof is geen conclusie van een verstandelijk, longitudinaal betoog, het is de religieuze, transversale intuïtie zelve. Die zich wel verscherpen kan tot heldere redelijkheid, maar ook dan intuïtie blijft, ontroeringsvolle intuïtie.

Reeds lang vóór het longitudinale causaliteitsinstinct kwam tot de precizeering der natuurkunde, deed het zich in den mensch gelden. Dit longitudinale instinct is immers iets heel natuurlijks; en het is ook in alle redelijkheid te aanvaarden in een bepaald gebied, het gebied van de „feitelijkheid", niet van de „vorming", de „beelding", het leven. Het rijgt inderdaad, controleerbaar juist, de constateerbare feiten nauwsluitend aaneen. Het is het deterministisch instinct, dat alleen een dwaas *onvoorwaardelijk* verwerpen kan. Maar omdat dit oorzakelijkheidsinstinct de dóórgetrokken lijn is van tragen feitelijkheidsgang, moet het ook tyranniek doordrijverig zijn als àl wat vliegwielerig maar dóórgaat in zinlooze inertie. Het oorzakelijkheidsinstinct is een slaafsch instinct, dat den mensch aanspoort, zich te onderwerpen aan een vermeende almacht van causale feitenreeksen; hem aanspoort, zelf ook maar bij de oorzakelijkheid netjes „in de rij" te blijven staan en zich niet te verbeelden ooit iets te kunnen denken of willen of doen uit oorspronkelijken, vrijen drang. Het Triniteitsgeloof echter is *oorspronkelijkheids*geloof. Het ervaart God als den *Oorsprong*, die mèt zijne Wereld, ook de oorzakelijkheid in haar schept en dus zelf nièt is ingeschakeld in causaliteitsreeks. Het aanschouwt de wereld als oneindige betrekkelijkheid, onberekenbaar omdat ze niet in oorzakelijkheid opgaat, maar die toch doorschouwbaar is, ook redelijk doorschouwbaar voor den oorspronkelijk ervarenden en aanschouwenden mensch, medeschepper der wereld, juist in die mate als hij den Oorsprong in zich zelven weet en dus bewust verwerkelijkt. Zoo is het Triniteitsgeloof meteen bevrijdingsgevoel, gevoel van verlossing uit den greep van verslavende causaliteit.

De greep van verslavende causaliteit. — Zoolang de mensch denkt deed het causaliteitsinstinct zich in zijn gedachten gelden, en het was van den beginne geneigd zich tyranniek, exclusief te doen gelden. Want weinigen slechts kunnen de verzoeking weerstaan, hun emoties en begrippen maar gedwee te laten dóórtrekken de lijnen die gaan van feit naar feit en van getuigenis naar getuigenis. Maar ook al in de oertijden van het denken, eeuwen vóór Christus, leefden de sterken, de òpgerichten, die vierden hun menschelijk verlossingsfeest, de bevrijding uit de tyrannie van het causaliteitsinstinct. Al die denkers, die de wereld zagen als oneindige, onberekenbare betrekkelijkheid, waren verloste menschen. En, in-den-grond, Triniteitsgeloovigen. Want wie de wereld inderdààd ziet als oneindig-genuanceerd en daarin inderdààd het *wezen* van de wereld erkent, hij moet vanzelf, al is 't stilzwijgend, den volstrekten Wereldwil ervaren als der Wereld Tegendeel, en zich inleven in de verhouding van beiden als in „de" werkelijkheidsverhouding. In katholieke termen gezegd: hij *ontvangt den Heiligen Geest*.

Thales, Anaximander, Anaximanes, Heracliet, de eersten wier gedachten tot ons gekomen zijn uit het oude Hellas, zijn verlosten, en hun gedachten zijn vrijheidsfanfaren. Onbezonnen nog als een fanfare nu eenmaal is, maar ècht, levend en levenwekkend.

Thales — hij ziet de wereld als vloeiend, golvend *water*. „Alles is water" is in zijn mond heelemaal geen chemische analyse. Wie dàt meent, kan hem gemakkelijk „naïef" noemen. Thales *symbolizeert* de wereld tot water, omdat juist het water zich zoo onmiddellijk en klaarblijkelijk als oneindige betrekkelijkheid geeft, als een grillig spel, dat een dichter wel doorschouwen kan, maar geen verstand ooit kan berekenen. De stuwing en tegenstuwing van de golven der zee, èn de glinsterende rimpeling van een beek — zóó is de heele wereld. „Alles is water" beteekent in Thales' taal *alles leeft*, nièts onderwerpt zich heelemààl aan het mechanisch beweeg

van oorzaak-en-gevolg. Thales heeft het *verlossings*woord gesproken „Ook de steenen leven, ze vallen uit liefde."

Zijn opvolger *Anaximander* wil nog nadrukkelijker zeggen, dat hij de wereld aanschouwt als het oneindig-betrekkelijke, de oneindig-geschakeerde „nuance". „Alles is *apeiron.*" Ik vind voor dit „apeiron" geen adeaquaat Nederlandsch woord. Letterlijk is 't „het onbegrensde". Anaximander bedoelt ermee: de stof voor zooverre zij grenzen aanneemt *om die grenzen weer onmiddellijk prijs te geven* en àndere grenzen aan te nemen. De wereld is voor Anaximander het spel van eeuwig vlietende en vliedende grenzen. En die grenzenbeweging, die „vorming", steeds àndere weer, wie zal ze berekenen! Zij is beeldend wèl te doorschouwen, maar nooit in oorzakelijkheidsreeksen te ordenen. „Alles is apeiron", 't is weer, maar nadrukkelijker nu: alles lèèft.

Na Anaximander, *Anaximanes.* Hij zegt weer nadrukkelijker, wil althans weer nadrukkelijker belijden, dat het wereldgeheel oneindig betrekkelijk is. Het „apeiron" is hem te abstract, te veel „begrip" — en de „nuance" wordt immers niet „begrepen" maar „aanschouwd", zinnelijk, tastelijk aanschouwd, *gevoeld.* „Alles", zegt Anaximanes, „alles is *lucht.*" De wereld is als beweeg van wind. En dit is juist het symbolisch-kenmerkende van luchtbeweeg: „De wind blaast waarheen hij wil en gij hoort zijn geluid, maar gij weet niet vanwaar hij komt en waar hij heen gaat" (Joh. III, 8). Anaximanes heeft den Heiligen Geest ontvangen, als de Apostelen op den Pinksterdag: „En er geschiedde haastelijk uit den hemel een geluid, gelijk als van eenen geweldigen, gedrevenen wind" (Hand. II, 2). „Alles is lucht" — 't is weer: niets is geheel oorzakelijk-mechanisch, alles lèèft.

Eindelijk *Heracliet.* „Alles is *vuur.*" De heele wereld één wereldbrand, één vlamming van onberekenbaar vormgelaai. 't Zou gemakkelijk zijn, hier dichterlijk uit te weiden over de grootsche ziening van Heracliet. Maar genoeg: in Heracliet culmineert de nadrukkelijke belijdenis, dat de heele wereld supracausaal lèèft.

We mogen die Ouden naïef noemen als we hen tot primitieve natuurkundigen mogen maken. Maar ze zijn gèèn natuurkundigen, ze zijn mystieken, religieuze menschen, en wel in-dengrond Triniteitsgeloovigen. Ze aanschouwden de wereld als een wezenlijk oneindig spel, en daarom als een spel van God. En zij beleefden de verhouding van God en zijn Wereld als de wezenlijke verhouding waarin alle werkelijkheid werkelijk is. En hun denken was *vrij*, vrij vòòr alles van zinloos-trage, exclusieve causaliteit. Niemand kan die causaliteit heel en àl wegdenken. Want voor ons ìs zij er, overal waar wij nog geen leven kunnen zien. Zij is het beweeg van het levenlooze. Daarom: hoe sterker wij kunnen zien dat àlles leeft, hoe meer haar trage, ons verslavende macht moet wijken.

IV.

CHRISTUS.

Dat historie longitudinaal is en religie transversaal, weten we nu wel. Maar allerlei geschiedbeschouwingen hebben onze Christusconceptie zóó verduisterd, dat we ons nòg eens doordringen moeten van het besef: nooit of nimmer kan een religieus geloof een conclusie zijn van een historisch feit (afgezien ook van de vraag of dit feit werkelijk gebeurd is of maar een „fictie" mag heeten) om de eenvoudige reden, dat historie longitudinaal is en religie transversaal. Een religieuze wereldziening zal zich wel gaarne exoterizeeren op de wijze van een verhaal. Maar groeiend religieus bewustzijn, dat nader komt bij esoteriek, gaat den verhaaltrant van den wezenlijk religieuzen zin onderscheiden. Dan teekenen zich in een religieuze gemeenschap twee partijen af: de eene houdt star vast aan het verhaal als verhaal, de andere laat het verhaal als zoodanig los om het te zien als een symboliek, die geen „historie" wil zeggen maar een wereldbouw. Die strijd is b.v. al gestreden aangaande het scheppingsverhaal van ons Oude Testament. Er is een tijd geweest, dat traditioneele Joden en Christenen meenden dat hun heele dieper leven moest wankelen als dit verhaal „op losse schroeven" kwam te staan. Maar zij hebben het beslist moeten afleggen. Geen denkend mensch zal thans nog meenen, dat God in letterlijk historischen zin de wereld geschapen heeft in zes dagen. We weten nu allemaal wel, dat het scheppings*verhaal* van Genesis

moest worden stuk gedacht om den dieperen zin ervan vrij te laten.

Dienzelfden strijd zien we nog aangaande de Christusconceptie. Maar hier is hij nog nièt volstreden. De twee partijen staan nog scherp tegenover elkaar. En het zal nog wel een tijdje duren voordat ieder denkend mensch weet, dat ook hier de „historischen" nièt de meest religieuzen zijn. Er zijn historische Christusconcepties in soorten: de historischen houden veel taaier vast aan de letterlijke opvatting van de evangelieverhalen dan zij eens deden aan de letterlijke opvatting van het scheppingsverhaal. De Christusconceptie van de roomsche Kerk en van de strengst-orthodoxe Protestanten geeft zich al onmìddellijk als historisch. Maar ook een Christusconceptie als gevolg van een wederontdekken der evangeliefeiten door „occulte" helderziendheid, is historisch. Of ik geschiedenis aanneem op grond van geschreven of gesproken beweringen van „getuigen" òf op grond van eigen (occulte of niet-occulte) waarneming, geschiedenis blijft geschiedenis, longitudinale geschiedenis. Ook diegenen, die in den Christus niets anders zien dan een ideaal-mensch in *moreelen* zin hebben we tot de historischen te rekenen. Want (zie blz. 42, 10.) moraal is longitudinaal, zij is in-den-grond het vasthouden aan traditioneele gedragingen. Ook als ik het Christusverhaal vervluchtig tot een moreel gevoel, blijf ik, in wezen, historisch georiënteerd. Vervluchtigde traditie is òòk traditie, niets anders. Eerst dan, als het longitudinale door het transversale doorbròken wordt, is de traditie .... „bekeerd". Renan b.v. die zooveel van evangelische feitelijkheid verwierp, was toch longitudinaal, historisch georiënteerd, omdat zijn Christus tòch niets anders is dan een moreel goed, zéér goed mensch. Zelfs Kalthoff, die het bestaan van den mensch Jezus-Christus wegredeneerde, en in hem een sociale beweging zag, behoorde tot de historischen. Want ook Kalthoff „moralizeerde". Zoo mag een enkel feit worden verijld en uitgerekt tot een „sociale beweging", alles blijft „gebeuren". 't Is ook eigen-

aardig, dat alle schrijvers, die een uitsluitend moreele Christusconceptie voorstaan, dit doen op grond van *historisch* onderzoek. Historisch onderzoek kàn toch niets anders doen dan historizeeren, blijft dus buiten alle religie. Een *religieuze* Christusconceptie zal als zoodanig zich nooit op een feitelijk gebeuren beroepen, geen feitelijkheid bevestigen òf ontkennen. Dat laat zij over aan documentaire onderzoekingen, die met religie niet te maken hebben. Met nadruk zij hier gezegd, dat de *religieuze* Christusconceptie, die wij hier te ontvouwen hebben, het evangelisch „verhaal", zoowel in zijn geheel als in zijn détails, noch bevestigt noch ontkent. Religieus bewustzijn blijft buiten alles wat direct of indirect te „constateeren" of te „documenteeren" valt. De werkelijkheid van een *religieuze* Christusconceptie is geestelijke ervaring en zinnelijke aanschouwing en alles wat daardoor met kosmische noodzakelijkheid wordt gepostuleerd.

We hebben dus goed te onderscheiden: *Jezus*, de mensch, die, naar het evangelieverhaal, een tijdlang op aarde wandelde en daarna van de aarde verdween, en *Christus*, de straks nader te bespreken verwerkelijking op aarde van een kosmisch beginsel. Van die verwerkelijking was Jezus ten hoogste een tijdelijk drager, maar zij was er vóór hem en is er nà hem, zij doorgrijpt transversaal het longitudinaal-historische gebeuren. Het bijbelverhaal-zelf maakt dit onderscheid overigens ook, hèèl duidelijk voor ieder die transversaal is georiënteerd. De Christusontplooiïng op aarde wordt in den bijbel voorgesteld als geconditioneerd door het verdwijnen van Jezus. B.v. „Doch ik zeg u de waarheid: het is u nut dat ik wegga: want indien ik niet wegga, zoo zal de Trooster tot u niet komen.... Maar wanneer die zal gekomen zijn, namelijk de Geest der Waarheid, Hij zal u in al de waarheid leiden...." (Joh. XVI, 7, 13). „Zoo wete dan zekerlijk het gansche huis Israël", zegt Petrus op het Pinksterfeest, „dat God hem tot eenen Heere en Christus gemaakt heeft, namelijk dezen Jezus, dien gij gekruist hebt." (Hand. II, 36).

Dit is natuurlijk niet zóó grof op te vatten, alsof het Jezusverhaal maar als een scherm zou zijn dat den Christus bedekt en dat we maar weg te schuiven hebben om Christus te openbaren. Neen, er is een onmiddellijk verband tusschen Jezus en Christus. Jezus staat tot Christus als de dageraad tot het volle zonlicht. De dageraad moet opgelost worden wil het volle zonlicht kunnen schijnen. Maar de dageraad toont ons toch het „groeiend" zonlicht. We kunnen in den dageraad toch al de komende zon erkennen. Zoo zijn er in het Jezusverhaal aanduidingen van den Christus. Juist diè aanduidingen zijn het, die het Jezusverhaal karakterizeeren als *wonder*verhaal. Juist die aanduidingen zijn het, die het onmogelijk maken het Jezusverhaal in te rijgen in de „geschiedenis" zonder het van zijn leven te berooven. Juist die aanduidingen zijn het, die het Jezusverhaal „dehistorizeeren". En, ten slotte, juist diè aanduidingen zijn het, waardoor *religieus* geloof het Jezusverhaal aanvaardt en wil. *Christus is de gedehistorizeerde Jezus.* Een religieus mensch wil den *wonderenden* Jezus, juist omdat de wonderende Jezus den *Christus* aankondigt. En als *religieuze* menschen in opstand komen tegen redeneeringen als van Renan en Kalthoff, dan komen ze slechts schijnbaar op voor de geschiedkundige waarde van het evangelieverhaal, want een geschiedkundige waarde is toch wis en zeker iets anders dan een religieuze. Zij komen in waarheid in opstand *tegen een geschiedkundig onderzoek dat de pretentie heeft religieus te zijn.* De religieuze mensch wil graag het Jezusverhaal dehistorizeeren, al weet hij dat ook niet: want hij gelooft, transversaal, aan het wonder dat de longitudinale feitenreeks doorbrèèkt. Hij wil de eeuwig-groeiende Christusopenbaring zien, wonderlijk, door het Jezusverhaal heen. En hij heeft, religieus, gelijk. Wie alleen historisch aan het evangelie vasthouden (of het alleen op historische gronden verwerpen), staan buiten het wezen der religie, ze zijn de feitentellers, waartoe behooren èn de Roomschen, èn een Renan èn een Kalthoff. Een paus en een Renan en een Kalthoff mogen

samen kibbelen, „ce sont des querelles d'amoureux"; *in wezen* hooren ze bij elkaar, bij de feitentellers. Maar nièt bij hen hoort de religieuze mensch, die in het evangelisch wonderverhaal den Christus ziet aangekondigd als in de dageraad het volle zonlicht.

Het evangelieverhaal is, religieus beschouwd, één wonder. Maar ter wille van de duidelijkheid zal ik dit wonder behandelen in drie aspecten, die meteen drie aspecten zijn van de ontsluiering van Jezus tot Christus: 1° Christus' geboorte, 2° zijn magisch leven, waarbij ook hoort zijn sterven, zijn opstanding, zijn hemelvaart, en 3° zijn Logoswording.

V.

„GEBOREN UIT DE MAAGD MARIA."

Het kerkelijk dogma ziet hier een historisch feit: In het begin onzer jaartelling is een vrouw, maagd blijvende, „zonder een man te kennen", moeder geworden. En zij baarde een zoon, Jezus.

De esotericus ziet, als de „zin" van dit dogma, nièt de geboorte van Jezus, maar de geboorte van Christus in Jezus: de fundamenteele levensoriëntatie waardoor het mogelijk wordt, dat Jezus tot Christus wordt getransformeerd. Die levensoriëntatie kennen we: zij is de „transversale". Christus heeft God tot Vader, de Wereld tot Moeder, en Hijzelf is bewust van God aan de Wereld. Jezus wordt Christus, doordat hij zich uit de longitudinale oriëntatie naar de transversale „opricht". En wel zoo, dat die transversale oriëntatie een *levens*-oriëntatie mag heeten. Voor de wedergeboorte van Jezus tot Christus is het niet voldoende, dat Jezus God innerlijk kent als zijnen Vader. Hij moet ook de Wereld, de Schoone Stof, zinnelijk aanschouwen als zijne Moeder. En zijn geestelijk-zinnelijk bewustzijn moet hij beleven als het Kind van die beide: als een verwerkelijking van de liefde dier twee eeuwig-verliefden, God-en-Wereld. Met andere woorden: Jezus wordt tot Christus herboren, als de longitudinale voortplantingsinstincten in hem zijn getransformeerd, opgericht, tot transversale liefde, en wel zoo, dat die liefde volledig geestelijk-zinnelijk, dus geestelijk-erotisch leeft.

Roomschen en orthodoxe Protestanten belijden beide dit

„geboren uit de Maagd Maria". Maar de Roomschen zijn hier veel strenger dan de Protestanten. Als iemand beweert, dat Jezus broeders of zusters gehad heeft, zal een Roomsche dit onmiddellijk voelen als onvereenigbaar met zijn geloof. De Protestant mag dan wijzen op het bijbelverhaal, dat toch wèl spreekt van Jezus' broeders, de Roomsche zal antwoorden dat dit woord „broeder" niet in letterlijken zin mag opgevat worden: de heilige Maagd Maria ìs en blijft Maagd. En verder: het roomsche dogma „geboren uit de Maagd Maria" heeft zooiets als terugwerkende kracht, wat bij het protestantsche dogma nièt het geval is. Pius IX heeft 't tot dogma verheven, dat Maria niet alleen maagdelijk ontvangen hèèft, maar dat zijzelf ook „onbevlekt" ontvangen ìs. Dit dogma ontkent niet dat Maria op gewone wijze verwekt werd, maar ontkent wèl dat ze bevlekt zou kunnen zijn door de *erf*zonde. Die „erfzonde" (de naam zegt het al) is geen misdrijf van een afzonderlijk mensch, maar de vlek („macula"), die ieder gewoon mensch ter wereld meebrengt, en die vlek is te wijten aan de voortplanting, de longitudinale. De voortplanting *als zoodanig* is „bevlekt", maar Maria is door een *bovennatuurlijke* beschikking van die bevlekking vrij gebleven, ofschoon ze op *natuurlijke* wijze ter wereld kwam. Dìt zegt het dogma „de Onbevlekte Ontvangenis", een terugwerking van dat andere dogma „geboren uit de Maagd Maria". Aan roomsche theologen laten wij 't over, „de Onbevlekte Ontvangenis" dogmatisch uit te spinnen — de esoterische en katholieke „zin" ervan is nu niet moeilijk meer te ontdekken: Jezus moet, om tot Christus te kunnen getransformeerd worden, vrij zijn van directe voortplantingsbevlekking èn ook vrij van alle verwijderde bevlekking door de voortplanting van ànderen. De voortplanting kan moreel zijn of immoreel — religieus is ze nooit, òmdat ze longitudinaal is. Wil Jezus tot Christus worden, dan moet hij uit het voortplantingsbeweeg worden „opgericht", transversaal, „haaksch" worden georiënteerd als het kruis waaraan hij sterven zal.

De esoterisch-katholieke zin van die twee bij elkaar hoorende dogmata is natuurlijk niet exclusief vastgehecht aan een historisch gebeuren van het begin onzer jaartelling. Ieder getransversalizeerd, ieder „bekeerd" mensch heeft de oprichting van Jezus tot Christus in eigen ziel en eigen hart verwerkelijkt. Plotseling werd het hem openbaar: God is mijn Vader en de Wereld mijne Moeder. Dat *beleeft* hij nu, geestelijk èn zinnelijk. Wellicht komt het ook tot redelijke bezinning in hem. Maar in ieder geval, de liefde van God en Wereld beleeft hij wèrkelijk, antiabstract, erotisch. En van nu af heeft hij de erfzonde werkelijk overwonnen. Zijn liefde ontworstelt zich nu meer en meer aan allen longitudinalen gang, aan alle vastsnoering van individu aan individu. Hij werpt af de zwaarwichtigheid van trouw en ontrouw, onderlinge adoratie van kleine menschjes, loerende jalouzie en bekrompen bezitsgenot. Hij wéét het nu: Als in twee menschen waarachtige liefde brandt, is zij niet de liefde tot elkaar, maar de bovenindividueele liefde van God en Wereld die hen doorgrijpt; hun liefdegeluk is de juiching van geest èn bloed, samen zoo heerlijk „niets bizonders" te zijn, en tòch, en juist daardoor, schoonheid te doen ontvonken die van geen man is en van geen vrouw, maar van God en Gods Wereld. En zijn geloof wordt vruchtbaar, het slaat uit zijn geest en zijn hart en zendt de wereld in zoo vele, vele mooie gestalten en sterke gedachten, in zìjn liefdelicht aanschouwd, uit zìjn liefdedenken geschapen. Niemand „constateert" ze, ook hijzelf niet. Daarom noemt ook geen moraal ze goed en geen moraal noemt ze slecht. Mijn Gòd, wat is het stil en rijk en vrij in zijn eenzaamheid van algeheimenis en alklare openbaring .... En ook vòòr zijn bekeering, als kind al, kondigt hij de oprichting aan, die hem eens het voortplantingsbeweeg doorkruisen doet. Zeker, ook hij heeft als kind zijn kindaanhankelijkheid en zijn gevoel van veiligheid bij vader en moeder of, althans, het verlangen ernaar. Tòch — hij is nooit zoo echt moeders kindje geweest of vaders lieveling. Al spoedig

kondigt zich bij hem aan de onuitroeibare levensroeping God-mensch te zijn en Wereld-mensch. Hij houdt niet van egale, huiselijke rust maar droomt van vrijheid en avontuur. Hij lacht een „glimlach van begrijpen" als hij hoort van het Jezuskind, dat op twaalfjarigen leeftijd zijn ouders op reis ontglipte om in den tempel te spreken van God en Schepping. „En toen hij twaalf jaren oud geworden was en zij (zijn ouders met hem) naar Jeruzalem opgegaan waren, naar de gewoonte van den feestdag; en de dagen aldaar voleindigd hadden, toen zij wederkeerden, bleef het kind Jezus te Jeruzalem, en Jozef en zijne moeder wisten het niet. Maar meenende, dat hij in het gezelschap op den weg was, gingen zij eene dagreize, en zochten hem onder de magen, en onder de bekenden. En als zij hem niet vonden, keerden zij wederom naar Jeruzalem, hem zoekende. En het geschiedde, na drie dagen, dat zij hem vonden in den tempel, zittende in het midden der leeraren, hen hoorende, en hen ondervragende. En allen, die hem hoorden, ontzetten zich over zijn verstand en antwoorden. En zij, hem ziende, werden verslagen; en zijne moeder zeide tot hem: Kind! Waarom hebt gij ons zoo gedaan? Zie, uw vader en ik hebben u met angst gezocht. En hij zeide tot hen: Wat is het, dat gij mij gezocht hebt? Wist gij niet, dat ik moet zijn in de dingen mijns Vaders? En zij verstonden het woord niet, dat hij tot hen sprak" (Luc. II, 42—50).

Dat woord, in àl zijn realistiek, wordt wèl begrepen door den esotericus. De ontplooiïng van Jezus naar Christus is geen historisch gebeuren, maar evenmin een „sprookje". Het is de zeer wèrkelijke overgang van longitudinale tot transversale levensoriëntatie in den mensch, die al van kind af transversaal is „aangelegd". Het is de verlossing van de „vleeschelijkheid". Die kan zeker niet reëel zijn in de grove beteekenis, dat een mensch de voortplanting die hem ter wereld bracht ongedaan maakt. Maar zij is wel zeer werkelijk mogelijk in dien zin, dat een mensch kan vrij worden

van voortplantings*instincten*, vrij van vleeschelijke gehechtheid aan zijn ouders, vrij van vleeschelijk verlangen naar eigen (o, vooral *eigen!*) kinderen. Vrij *in nuancen*. Alle transversaal aangelegden veroveren die vrijheid in een bepaalden graad. Sommige brengen het niet verder dan tot de (overigens echt doorleefde) erkenning, dat alle voortplanting is een „zwakheid des vleesches", en alle transversale liefde een geestelijk-zinnelijke macht. Andere brengen het verder: zij zweren de „zwakheid des vleesches" inderdaad àf en worden sterk van geest en rijk van zinnen. Zij zijn dichter bij hun toonbeeld Jezus Christus, die zijn vleeschelijke moeder nooit „moeder" noemt maar „vrouw", omdat zijn werkelijker Moeder de Wereld is, zooals God zijn Vader, werkelijker dan Jozef of wie dan ook. Maar allen, in wie deze woorden resonneeren, hebben het Christusbeginsel wèrkelijk in zich. Zij ontplooiën zich naar geestelijke zinnelijkheid, naar zinnelijke geestelijkheid. Ze zijn, in beginsel, zuiver katholiek, en des te katholieker, naarmate ze minder roomsch zijn.

Wie is dan Maria? In esoterischen zin is zij de Wereldzelve, de Heilige Geest, de Schoone Stof als Gods Tegendeel, Gods Bruid. Zij is het geheel van alle betrekkelijke, aanschouwbare werkelijkheid. Die, in verhouding tot den volstrekten God, volkomen vrouwelijk is, en eeuwig maagd blijft, omdat zij, in verhouding tot God, eeuwig transversaal, „onvoortplantig" is georiënteerd. Die identiteit van Maria en H. Geest wordt door het bijbelverhaal dichterlijk gedramatizeerd: „De H. Geest zal over u komen" (Luc. I, 35), „Hetgeen in haar ontvangen is, dat is uit den H. Geest" (Matth. I, 20). Ook de stijlste dogmaticus zal zich niet verstouten te zeggen, dat een van de drie personen der Heilige Drievuldigheid, en wel de H. Geest, afzonderlijk Maria bevrucht heeft. Een tegendeeligheidsverhouding tusschen Maria en den H. Geest afzonderlijk is er, zelfs dogmatisch gesproken, niet. Blijft over: de *identiteit* van Maria en den H. Geest. Als we zeggen: Maria is de

Wereld, ìs de Schoone Stof, is de H. Geest, is dit zeker geen roomsche, maar wel door-en-door *katholieke* taal. Zóó katholiek, zóó universeel, dat zij heel wat meer doorgrijpt dan het Christendom alleen. Maria is meteen de Maja der Indiërs, de zinnelijke aanschouwbaarheid der wereld, die nièt „constateerbaarheid" is, en daarom voor onze zin*tuigen* „begoocheling" heeten moet. Maria is de Maja der Romeinen, de Koningin der vruchtbare, levende Aarde, d. i., in hùn visie van de Aarde, het leven van de Wereld-zelve. En het is niet toevallig dat de maand Mei, die de Romeinen noemden naar hùn Maja, thans de maand van Maria is.

Dit alles is geen abstracte boekenwijsbegeerte, maar direct uitgezegd geestelijk-zinnelijk *beleven*, geestelijk-erotisch beleven. Transversale liefde *beleeft* de Heilige Drievuldigheid, ervaart God en aanschouwt Maria. Transversale liefde beleeft het, dat geen apart menschje een ander apart menschje liefhebben kan, maar dat God zijn Wereld liefheeft en de Wereld haren God, en dat soms een begenadigd menschenpaar door die liefde doorgrèpen wordt. Als een man een vrouw zoo liefheeft, ìs zij geen apart menschje voor hem, maar de representatie van „de" Schoone Stof. En als een vrouw een man zoo liefheeft, ìs hij geen apart menschje voor haar, doch de representant van „den" Schepper. „Echtelijke trouw" blijft buiten dit diepe beleven, moèt er buiten blijven en *moreel* zijn. Transversale liefde echter is noch moreel goed, noch moreel slecht, zij is waardig, zij is religieus, zij is „majisch". Wie haar niet zelf verwerkelijken kan, blijve nederig verre van haar. Maar wie haar hoont, *anathema sit*.

Aanteekening bij blz. 89, „Wie is dan Maria" en bij het Triniteitsgeloof in het algemeen. — In de „Nieuwtestamentische apocriefen" (d. i. in de Christusverhalen, die niet kerkelijk als „echt" erkend zijn) wordt de Heilige Geest *vrouwelijk* gedacht en wel als Moeder van den Christus. Eén voorbeeld: De Kerkvader Origines haalt aan uit het „Hebraeën-evangelie": „Juist nam mij mijne moeder, de Heilige Geest, en droeg mij op den grooten berg Thabor". Het „Hebraeënevangelie" is geschreven vóór onze canonieke („echte"!) evangeliën. Er zijn helaas maar enkele fragmenten van over. Lees Dr. Van de Sande Bakhuyzen, „Evangeliën buiten het Nieuwe Testament", en H. Bakels, „Nieuwtestamentische Apocriefen".

Ik was blij verrast, toen ik zag dat het oerchristendom zoo „katholiek" was in zijn Triniteitsgeloof. En dat dit geloof bij de eerste Christenen ook zoo antiabstract, zoo wèrkelijk was, dat het uitsloeg in erotisch beleven. Wie in de apocriefen de drastische prediking van sexueele abstinentie leest *zonder verband met het Triniteitsgeloof*, zal haar opvatten als overdreven ascetisme alleen, en haar verklaren als reactie tegen „oversexualiteit in de antieke wereld". Dit doet b. v. Bakels in zijn overigens documentair zeer verdienstelijk boek. Maar we hebben de sexueele opvatting van die oude schrijvers te begrijpen in verband met hun Triniteitsgedachte, d. i. hun gedachte van de God-Wereldliefde. En dàn blijkt hun geloof al even prozinnelijk en antivleeschelijk georiënteerd als dat der Middeleeuwen. Zij verwerpen alle „vastsnoering van individu aan individu" (zie blz. 87) uit *zinnelijke beleving van de bovenindividueele liefde der twee eeuwig-verliefden, God en Wereld*. De Apostel Thomas b. v. die zoo minachtend spreken kan over het „vuile verkeer", zingt een door en door zinnelijk kosmisch minnelied: „Het meisje is de dochter des lichts.... In stralende schoonheid glanst zij.... Haar bruidsvertrek is licht, van balsem en elken heerlijken geur riekend...." Laten wij 't toch bekennen: Afgezien van alle reactie tegen „oversexualiteit in de antieke wereld" is er een grond van waarheid in wat de apocriefen zeggen (weliswaar in voor onze ooren tè drastische taal) over het onaesthetische van sexueelen omgang. Dat onaesthetische wordt alleen opgeheven in het heilige moment van geest en bloed, waarbij alle individueele feitelijkheid een symbool wordt van *transversale*, aan geen tijdgang gebonden God- en Wereldliefde. Maar al wat „duurt", al wat „familiaar" wordt, alle gehechtheid van individu aan individu, *al het longitudinale*, depoëtizeert, ja „incestueert" de geslachtsliefde.

VI.

CHRISTUS' WONDEREN.

Als we hier vragen wat het „wonder" is, beteekent dit dat we willen weten wat er van het wonder in wezen overblijft, als we zuiver en tevens volledig objectief zijn. *Zuiver*, dus zoo dat we ons niet laten leiden door individueele wenschen; *volledig*, dus zoo dat we niet alleen zintuigelijk waarnemen en verstandelijk begrijpen, maar ook zinnelijk aanschouwen en redelijk inzien. Blijft er dan wel ièts van het wonder over? En zoo ja, is wat overblijft dan een armzalig minimum, of is het juist het maximum, is het juist het religieus-*verpuurde* wonder? En — wat òns vooral interesseert omdat we ons indenken in esoterisch Katholicisme — àls het verpuurde wonder overblijft, is 't dan roomsch of katholiek?

Bij analyse van het wondergeloof blijkt, dat, als we een verschijnsel inderdaad in *religieuzen* zin „wonder" mogen noemen, het moet voldoen aan deze drie eischen:

1°. *Het moet den indruk geven, niet oorzakelijk verklaard te kunnen worden.* Dit is de allereerste voorwaarde. Maar als aan haar allèèn voldaan wordt, is het „wonder" er zeker nog niet. Een uitbarsting van een vuurspuwenden berg b.v. kàn ons den indruk geven dat ze niet oorzakelijk te verklaren is. 't Is wel mogelijk, dat een van de hypothesen die de geleerden hebben uitgedacht om dit verschijnsel oorzakelijk te verklaren juist is. Maar die mogelijkheid neemt den *indruk*

van causale onverklaarbaarheid niet onvoorwaardelijk weg. En toch zal niemand, al is die indruk bij hem nòg zoo sterk, dit verschijnsel een wonder noemen in religieuzen zin.

2°. *Het moet den indruk geven, de causaliteit te doorbreken.* Als b.v. gloeiende lava over veldgewassen zou stroomen zonder die te beschadigen, zou dit een wonder kùnnen zijn. Maar ook deze twee voorwaarden samen zeggen niet àlles wat we in een verschijnsel moeten zien, wil het een wonder zijn in religieuzen zin. Gloeiende en toch niet verbrandende lava *zonder meer* zou alleen ontstellend „raar" zijn. Maar een religieus wonder nog niet.

3°. *Het moet den indruk geven, een verwerkelijking te zijn van een persoonlijk leven.* Als we b.v. den indruk krijgen, dat die gloeiende lava de veldgewassen niet deert omdat een „hooger wezen" dat wil, dàn zullen we eerst van een wonder spreken. Die wil zou dan een bepaald geval zijn van persoonlijk leven in het wonderverschijnsel. Een bepaald geval. Het is niet noodig, dat dit persoonlijk leven het wonderverschijnsel altijd bewust wìl. Als iemand gelooft, dat een heilige Franciscus van Assisie zoo opging in de goddelijke liefde, dat de heele natuur hem huldigde, zoodat b.v. visschen kwamen luisteren naar zijn prediking, dan zijn die luisterende visschen voor wie dat gelooft een religieus wonder. Franciscus heeft dit verschijnsel wel niet bewust gewild, maar het is toch een verwerkelijking van Franciscus' persoonlijk leven.

We kunnen deze drie voorwaarden nu samenvatten in ònze terminologie, en het religieuze wonder zoo definiëeren: *Het religieuze wonder is een klaarblijkelijke manifestatie van een persoonlijk, transversaal leven.* Is eenmaal deze definitie begrepen van het wonder in het algemeen, dan kunnen we in de concrete wonderen nog waardegraden onderscheiden. Want het eene wonder is meer „wonder" dan het andere. Op dit graadverschil komen we straks terug. Voorloopig alleen dit: Omdat het wonder een *transversale* manifestatie is, zal het des te meer wonder zijn, naarmate het minder

zintuigelijk te „constateeren" is en meer zinnelijk te „aanschouwen".

Wat de roomsche wijsbegeerte aangaande het wonder leert, zullen we vragen aan Thomas van Aquino, die onder de roomsche wijsgeeren wel het grootste gezag heeft. Ziehier:

God heeft de wereld geschapen uit vrijen wil, Hij had 't, wat Hèm betreft, evengoed nièt kunnen doen (Quaest. Disp. 1 q. 1, 15 in corp.). Daaruit volgt echter niet, dat de wereld een begin heeft gehad. De conceptie van een beginlooze schepping („creatio ab aeterno") is geen „tegenspraak". Dat de wereld „begonnen" is, kan ons intellect niet bewijzen (Summa Theol. 1, q. 46,2, concl.) [1]. Door redeneering komen we wel tot de schepping *uit* niets, niet tot de schepping *na* niets (ib. ad 2um). De schepping der wereld echter, zelfs als beginlooze schepping opgevat, hoe zèker daartoe ook een almacht noodig is, is geen wonder in strikten zin. Door Gods scheppingsdaad immers wordt de natuur voortgebracht, *niet doorbroken*, en dat doorbreken behoort toch bij het wezen van het wonder in strikten zin (S. Th. 1a 2ae q. 113, 10, corp.). Het wonder in strikten zin is een doorbreken van den gewonen loop der natuur [2]. En wel zoo, dat de orde van de *heele* natuur doorbroken wordt, en dus God alleen wonderen kan doen (S. Th. 1, q. 110, 4 concl.). Ofschoon tòch bij wonderen dikwijls engelen optreden in dienst („ministerium") van God (ib. 4, ad 3um). God kan ook bij de voltrekking van het wonder „slechte menschen" gebruiken als instrumenten. En dan verliest het wonder daardoor niet zijn bewijskracht voor de waarheid van een geloofsprediking (S. Th. 2a 2ae, 2, concl.). Het is echter beter, te gelooven zònder wonder. Thomas prijst de discipelen van Jezus, die geloofden toen zij nog geen wonder gezien hadden (S. Th. 3, q. 43, 3,

1) „nec demonstrative hoc sciri potest".
2) „praeter solitum et consuetum ordinem".

ad 3um). Het *doel* van het wonder is de heiliging van den mensch. Maar de heiliging-zèlf, hoe bovennatuurlijk ook, is geen wonder, omdat zij, als zoodanig, niet waarneembaar is. Het wonder is een waarneembaar gebeuren dat ten doel heeft den mensch te heiligen. Voorbeeld: Christus deed wonderen om te bewijzen dat hij de Zaligmaker was (S. Th. 3, q. 43, 3, concl.) [1]). Tot zoover Thomas van Aquino.

De kenmerken van het wonder in religieuzen zin zijn hier wel aanwezig. Ook het thomistische wonder is een klaarblijkelijke manifestatie van een persoonlijk, transversaal leven. Maar Thomas' wonder heeft een eigenaardige functie: het is een teeken van God-zelf, waardoor God een bewering goedkeurt, zoodat het wonder de waarheid van die bewering bewijst. Die functie is alles behalve „transversaal". Zij past volkomen in een door-en-door verstandelijk (en nièt redelijk) betoog: God kan niet liegen; God sanctioneert een bepaalde bewering door een wonder, dat Hij alleen kan doen; dùs die bewering is waar. Het spreekt vanzelf, dat esoterische bezinning die functie niet aanvaarden kan in het *religieuze* wonder. Thomas voelt dat ook wel, hij corrigeert zichzelf eenigszins door te zeggen, dat het toch beter is te gelooven buiten alle wonder om. Maar de roomsche wijsbegeerte, die over het wonder àltijd thomistisch redeneert, heeft door het nadrukkelijk aanvaarden van het wonder als goddelijke sanctie passend in een verstandelijk betoog, de ontwikkeling van de wonderconceptie in de roomsche wereld jammerlijk tegengehouden. Zij wil het wonder als *feit*, bewijzend feit, houdt het daarom vast in het zintuigelijk constateerbaar gebeuren, laat het niet toe zich te ontplooien tot zinnelijke aanschouwbaarheid.

Dit blijkt ten overvloede uit de drie graden, die Thomas in het wondergebeuren onderscheidt. Het maximum van wonder ziet hij in een feit, dat niet door de materie waarin of de wijze waarop het gebeurt maar door het gebeuren-zèlf

---

1) „ut Christus hominum Deum salvatorem se esse ostenderet".

den gewonen natuurgang doorbreekt. Zulk wonder is b.v. het „Zon sta stil" van Jozua. Het minimum van wonder ziet hij in een feit, dat alleen door de wijze waarop het gebeurt een wonder is. Als b.v. een zwaar-zieke, die op natuurlijke wijze toch wel langzaam had kunnen genezen, plòtseling geneest, is dit een wonder in den laagsten, derden graad. Daar tusschen in ziet hij het wonder, dat alleen door de materie waarin het gebeurt wonder is. Als b.v. een organische blindheid geneest, is dit een wonder in den tweeden graad. Want de natuur kan wel het gezicht geven, maar niet aan een organisch-blinde (S. Th. 1, q. 105, 8, corp.). Dit is duidelijk: het wonder is een constateerbaar feit en blìjft een constateerbaar feit in àl zijn gradaties; het eene wonder is alleen overweldigender dan het andere, „ongewoner" dan het andere. Zinnelijke aanschouwbaarheid wordt hier zooveel mogelijk weggeredeneerd, alles blijft zooveel mogelijk *zintuigelijk,* longitudinaal, *roomsch.*

De esotericus ziet òòk „gradaties" van het wonder. Maar voor hem is het wonder des te meer wonder, naarmate het minder constateerbaar gebeuren is en meer aanschouwbare, beeldende werkelijkheid. Het minimum van wonder is het wonderfeit. Heel en àl „feit" is het nooit, omdat het toch, hoe dan ook, de oorzakelijke lijn doorbreken moet, wil het verwonderingwekkend wonder zijn. Maar het feitelijke kan er toch zoo sterk op den voorgrond treden, dat we hier van wonder*feit* mogen spreken. Het wonderfeit kan niet meer zijn dan de „eerste stoot" tot bezonnen, esoterisch wondergeloof. En als eerste stoot is het zeker te waardeeren. Maar wie het verbiedt zich verder te ontplooien, bereikt alleen, dat menschen wier aanleg *bezinning* eischt geneigd worden het heele wondergeloof „ijle fantasie" te noemen, of, erger nog, de wonderverhalen die inderdaad religieus leven hebben gewekt (b.v. die van de evangeliën) „natuurlijk" te verklaren, heelemaal te òntwonderen.

In het *maximum* van wonder is alle constateerbare feitelijkheid wèg, en blijft er niets over dan zinnelijke aanschouwbaarheid, zinnelijk beleven. We raakten al aan het hoogste wonder, toen we het onderscheid bespraken tusschen „doodgaan" en „sterven". (Zie blz. 46, 47). Het hoogste wonder voltrekt zich in den mensch, die zoo zuiver den volstrekten God in zich ervaart, dat hij alle betrekkelijke wereldwerkelijkheid, òòk eigen ziel-en-lichaam, als volkòmen betrekkelijk aanschouwt, dus als oneindig wisselend en daarom *continueel* wisselend *zonder eenigen „hiaat"*. Die dus alle volstrekt ontstaan en alle volstrekt vergaan ziet als een metaphysische onmogelijkheid: zoo zal hij leven en sterven erkennen en bewust in zich zinnelijk verwerkelijken als beginlooze en eindlooze ontplooiïng naar steeds volmaakter levensvorm. Hij verandert, hij „bekeert" zijn eigen individu — eerst was het voortplantingseffect, nu wordt het „opgericht" leven-en-sterven en sterven-en-leven. Dit begrijpt hij geestelijk en beleeft hij zinnelijk, hij doet in zich het wonder van het eeuwige leven. Zoo is zijn wonder inzicht èn aanschouwing èn regeneratie in éénen: God *kennen* en dien God gezonden heeft. [1]) Hij doorbeeldt „magisch" zijn ziel en lichaam, omdat hij de wereld „majisch" aanschouwt. Verstand en zintuig merken het niet, maar toch is dit alles zoo werkelijk, dat de egaalste voortplantingsmenschen met hun minimum van geestelijkheid en hun minimum van aanschouwing het toch, ontsteld, aanvoelen. En haten. Want de voortplanting is de egale beweging bìj het leven, maar zij ìs het leven niet. „Egaal" als zij is, moèt zij werkelijk leven, opgericht leven, haten. Zij is de werkelijke, werkende, bedrijvige dood, en wie de voortplantingsinstincten heeft overwonnen (niet voorbijgezien maar overwonnen), heeft den dood overwonnen. Nièt de steenen zijn werkelijk, werkend, bedrijvig-hatend dood, en de kristallen niet en de metalen niet, en niet de wateren en de luchten, en niet de stof,

1) Joh. XVII, 3.

de vlammende, die geen enkelen vorm „vasthoudt" maar steeds in àndere vormen opgaat, *òpgaat.* De voortplantingsinstincten alleen zijn bedrijvige haat tegen het leven, het opgerichte. We hebben allemaal wel leeren spreken van „doode traditie"; maar we moeten toch ook eens leeren inzien, dat traditie *een wijze van voortplanting* is. In de voortplantingsinstincten krijgt de dood zijn compacte, duistere macht. Maar daarin, daartegenin voltrekt zich ook het hoogste wonder: de levende mensch, met zijn scheppende liefde van eeuwig minnaar, en zijn marmeren kuischheid „door geen vrouw bevlekt". [1]) Dìt wonder is transversaal, aanschouwbaar, zinnelijk, *katholiek.* En juist wie het zich gradueeren ziet, zuiverder en zuiverder, beginnend met het grove feit maar stijgend naar de subtielste beelding, kan er *den levenden groei* van zien. Laat een naïef-vrome maar beginnen met te gelooven aan een Jezus die in letterlijken zin over het water wandelt — als maar zijn hart het wonder wil, en niet het feit allèèn.

Christus, de wonderaar....

De meesten, die de Christusdramatiek der evangeliën *religieus* op zich laten inwerken (dus niet het wonder wegredeneeren), komen toch niet verder dan het wonder*feit.* Waaruit ze misschien wel „moreele conclusies" trekken, maar dat toch bijna geheel blijft in de lijn van zintuigelijke waarneembaarheid, en zich niet verheerlijkt tot zinnelijke aanschouwing. Voor de meesten, die het Christusverhaal religieus lezen, geeft het toch niet meer dan den „eersten stoot" tot wondergeloof.

Het is niet te ontkennen, dat de evangeliën-zelf daartoe aanleiding geven. Vele bladzijden zijn zoo „realistisch", dat we daar de bedoeling niet kunnen loochenen, den nadruk te leggen op het *feitelijke.* Lees b. v. de plotselinge genezing

---

1) Openb. v. Joh. XIV, 4. „Vrouw" staat hier, symbolisch, voor „voortplanting". Dit houdt geen minachting in voor de vrouw. De vrouw kan, evengoed als de man, zich transversaal oriënteeren. Maar haar uiterlijk doet toch eerder aan voortplanting denken dan het uiterlijk van den man.

van den blindgeborene in Joh. IX en de opwekking van Lazarus in Joh. XI. Die verhalen geven den onweerstaanbaren indruk van gedocumenteerde protocollen. Alleen gewild-spitsvondige redeneeringen kunnen zeggen, dat die verhalen niet „letterlijk bedoeld". zijn. De schrijver gelooft letterlijk wat hij vertelt of — liegt.

Maar al geeft de evangelist een letterlijk-historisch bedoeld wonderverhaal, al gelooft hij zelf — met of zonder vergissing — dat alles inderdaad feitelijk is gebeurd wat hij vertelt, dan zegt dit nog heelemààl niet, dat hij de *religieuze* waarde van het wonder ziet als wonder*feit*. Dan is het nog heel goed mogelijk, dat hij in het geloof aan het wonderfeit maar een allereerste begin ziet van zuiver wondergeloof. En dat hij dus, geheel in harmonie met ònze opvatting, met zijn feitenrelaas alleen den eersten stoot tot zuiver wondergeloof wil geven. En zelfs, al heeft *de schrijver* in zijn bovenbewustzijn die paedagogische bedoeling nièt, dan is het toch nog mogelijk dat hij, onderbewust, een instrument is van de onleidbare inspiratie van „het" religieuze bewustzijn ìn hem, en dat „het" religieuze bewustzijn wèl die bedoeling door middel van den evangelist verwerkelijkt. Zooals b.v. door een „reflexbeweging" een natuurbedoeling zich in ons verwerkelijkt, buiten ons bovenbewust weten om.

En nù zijn we eerst aan de kern van de wezenlijke vraagstelling aangaande de bedoeling van het wonderlijke in onze evangeliën. Heeft het religieuze bewustzijn, dat toch de eigenlijke auteur is van „heilige boeken", het wonderrelaas bedoeld als eerste stoot, maar tevens heel duidelijk in andere plaatsen van het evangelie doen blijken, dat het zuiver wondergeloof het feitelijke doorbrèèkt om het te verheerlijken tot zinnelijk-aanschouwbare beelding? Dàt is de vraag. En daarbij mag het buiten bespreking blijven, wàt van de onderbewuste bedoeling van den eigenlijken *auteur* der heilige boeken tot het bovenbewuste van den *schrijver* is gekomen.

Welnu dan:

De dramatiek van de evangeliën is op vele plaatsen *volkslectuur*. Lectuur die spreekt voor de groote massa, heel anders dan b.v. de Indische Veda's die alleen voor mediteerende menschen geschreven zijn. Maar op andere plaatsen (denk b.v. aan den subliemen aanhef van het Johannesevangelie) richten de evangeliën zich ook heel stellig tot „mediteerenden". Buitendien — de evangeliën spreken, als geheel, tot *westersche* mentaliteit, die nu eenmaal *om te beginnen* alleen de ooren spitst als er gesproken wordt van „feit" en verstandelijk „bewijs". En die, als ze naderhand verklaringen wil, niet veel voelt voor „geloof op gezag", in tegenstelling tot de gezaglievende Oosterlingen.

Gegeven het gemengde maar toch in zijn geheel westersch voelend evangeliepubliek, gegeven de onmiskenbaar religieuze strekking van onze heilige boeken, gegeven ook de tijd waarin zij ontstonden — van „historische critiek" was nog geen sprake, maar wèl van wijsgeerige bezinning — erkennen we duidelijk de bedoeling van den eigenlijken auteur der evangeliën, „het" religieuze bewustzijn-zelf:

„Mijn Boek is een Boek voor allen, voor ieder in het bizonder, en voor niemand uitsluitend. Lees het, neem het in u op en ontgin het zelf, vrij, „westersch", mààr toch religieus: geestelijk-zinnelijk en niet verstandelijk-zintuigelijk."

Als we die bedoeling inzien, herkennen we in de evangeliën onze katholieke wonderconceptie *in haar gradaties*. Dan verbaast het ons niet meer dat de evangelische wonderverhalen dikwijls zoo „realistisch" gehouden zijn. Op die plaatsen geeft het evangelie het minimum van wonder, het wonder*feit*, den eersten stoot tot zuiver wondergeloof. Maar op andere plaatsen wijst het duidelijk naar een hoogere wondergradatie, naar *verpuurd* wondergeloof. Het evangelie spreekt tot allen zijn wondertaal, en laat het over aan den lezer-zelf, tot welken graad van wondergeloof hij komen kan. Onze verpuurde wonderconceptie vinden we terug in de diepste evangeliegedachten. Die wij niet longitudinaal voortzetten,

maar transversaal hernieuwen, om Christus, den Wonderaar, te doen geboren worden en groeien *in ons*. De Roomsche mag „voortzetten", de Katholiek moet *leven*. De Katholiek viert de eeuwige geboorte, die in het NU verleden en heden en toekomst samengrijpt en wel door *persoonlijk* beleven. „Wij," zegt meester Eckhart (Preek: „Van het zwijgen") „Wij vieren het feest van de eeuwige geboorte, die voortgekomen is uit God den Vader, en, zonder ophouden, tot in eeuwigheid plaats heeft.... Zoo zij echter niet in mij geschiedt, wat helpt het mij dan? Want dat zij in mij geschiede, daaraan is alles gelegen."

Aanwijzingen naar verpuurd wondergeloof in de evangeliën:

1°. Christus zelf vindt het geloof, dat aan het wonderteeken blijft hangen, minderwaardig. In Joh. IV, 48 hooren we zijn berisping: „Ten zij dat gijlieden teekenen en wonderen (d. i. wonderteekenen) ziet, zoo zult gij niet gelooven." En heel bekend is zijn gezegde tot den „ongeloovigen Thomas", die eerst Christus' wonderlijke herrijzenis wil zien vóórdat hij gelooft: „Omdat gij mij gezien hebt, Thomas! zoo hebt gij geloofd; zalig zijn zij, die niet zullen gezien hebben en nogtans zullen geloofd hebben" (Joh. XX, 29). Overigens, telkens weer lezen we in de evangeliën, dat Christus alleen het wonderteeken, het wonder*feit* memoreert, „faute de mieux".

2°. Christus vindt zijn eigen publieke wonderen nièt de edelste. Ook hij erkent wonder*gradaties*. „Voorwaar, voorwaar zeg ik ulieden: die in mij gelooft, de werken, die ik doe, zal hij ook doen, en zal grootere [1]) doen dan deze" (Joh. XIV, 12). Wie *religieus* lezen kan, zal bij nadere bezinning zeker erkennen, dat hier klein staat tot groot als zintuigelijk waarneembaar tot zinnelijk aanschouwbaar. Johannes stelt dat „klein" en „groot" tegenover elkaar, al dadelijk in het

---

1) *Grootere*. De Statenbijbel vertaalt hier „*meer* dan deze", maar de Grieksche tekst zegt hier zeker: „*grootere* dan deze".

eerste hoofdstuk van zijn evangelie. Nathanaël is daar een en al verbazing, doordat Christus hem onder een vijgeboom heeft zien zitten zonder zintuigelijke gezichtswaarneming (technischer gezegd: door „telaesthesie"). Maar Christus antwoordt: „Omdat ik u gezegd heb: ik zag u onder den vijgeboom, zoo gelooft gij; gij zult grootere dingen zien dan deze.... van nu aan zult gij den hemel zien geopend en de engelen Gods opklimmende en nederdalende op den Zoon des menschen" (Joh. I, 51, 52). De woordjes *van nu aan* zijn ingelascht in de Statenvertaling, ze staan niet in den Griekschen tekst. De bedoeling van Christus' woorden is duidelijk voor wie *religieus* kan lezen: „Ik heb je een constateerbaar feitje, een kunstje laten zien dat boven je petje gaat. Maar dat kunstje is nog niets, 't is maar een heel klein beginnetje van de heerlijkheid die je geroepen bent eens te aanschouwen: de nooit te constateeren maar zoo wèrkelijk zinnelijk te beleven hiërarchische („opklimmen" en „nederdalen"!) verbinding van het hemelsche glorierijk met de duistere (Joh. I, 5) aarde." Overigens, Christus maakt hier zèker een zinspeling op Gen. XXVIII, 12, het droomvisioen van Jacob, de „Jacobsladder". Het verpuurde wonder is niet constateerbaar, maar *realizeering van droomvisioen.*

Hiertegen zou kunnen geopponeerd worden: In Marcus XVI, 17, 18, voorspelt Christus, dat die in hem gelooven wonderteekenen zullen doen *van denzelfden rang* als zijn eigen publieke wonderteekenen. „In mijnen naam zullen zij duivelen uitwerpen," enz. Maar de laatste verzen van Marcus (XVI, 9 tot en met 20) staan niet in de oudste manuscripten. Ze zijn *later* ingelascht door een knoeier, die niets van de wonder*gradaties* begreep. Die niets begreep van de *evolutie* van wonder en wonderconceptie. Hij is de duistere voorganger van die longitudinale voortzetters, die nòg, thans nòg dezelfde wonderconceptie hebben als de minst geestelijke Christenen van tweeduizend jaar geleden. Twintig eeuwen zijn vergeefs voor hen voorbijgegaan. Niets hebben ze in zich

opgenomen van de zinnelijke poëzie der Middeleeuwsche legenden, die zich al zoover boven het constateerbare verhieven. Niets van de gothische cathedralen, die in hun majische majesteit omhòòg wezen naar de verlossing uit het „feit". Niets ook van de visieverscherping der preciese en exacte wetenschappen, die het constateerbare althans goèd constateerden, en het verstandelijk begrijpelijke althans goèd begrepen. Ze knutselen nòg vijgeboomkunsten en begèèren nieteens, dat de hemel ons aardsch gedoetje doorbrèèkt. Zij staan nòg oneindig ver van het hoogst-verpuurde wonder, dat den Mensch in alle geestelijk-zinnelijk en onconstateerbaar-stil beleven zichzelf een eeuwige jeugd zweren doet.

3⁰. Maar dìt wonder, het allerpuurste, wordt in de evangeliedramatiek ten duidelijkste geprototypeerd. Vooreerst in een intieme Christusmanifestatie aan slechts drie leerlingen, Johannes, Jacobus en Petrus. Zij is bekend als de „transfiguratie op den berg Thabor": „.... bragt hen op eenen berg alleen. En hij werd voor hen veranderd van gedaante; en zijn aangezigt blonk gelijk de zon, en zijne kleederen werden wit, gelijk het licht" (Matth. XVII, 1, 2). Dit is openbaring van Christus door Jezus heen, van de kosmische persoonlijkheid door het individu heen. De transversale daad, waardoor de Mensch, van voortplanting verlost, zijn ziel-en-lichaam opricht ten eeuwigen leven. Dit zal zóó niet constateerbaar plaatsgrijpen, maar zoo wordt het dramatisch-raak geprototypeerd. „Raak" in zóó zinnelijke aanschouwbaarheid.

Johannes, zonder twijfel de diepste van de vier evangelisten, verhaalt de „transfiguratie" niet. Hij protopyteert het hoogste wonder ook, maar anders, al meer naar de directe realizeering toe, door het prototype geprofeteerd. Hij, die zijn evangelie overigens ook veel later schreef dan de anderen, dramatizeert het hoogste wonder in de bekende opwekking van Lazarus (Joh. XI). Als we dit wonder vergelijken met de transfiguratie, is het publieker, breeder, directer.

Publieker — De herrezen Lazarus toont zich aan „de velen

uit de Joden", die „waren gekomen tot Martha en Maria, opdat zij haar vertroosten zouden over haren broeder" (19).

Breeder — Christus „transverzalizeert" hier niet alleen een enkel individu ten eeuwigen leven, maar ièder individu in zooverre als de Christuspersoonlijkheid daarin leeft: „Ik (Christus) ben de opstanding en het leven; die in mij gelooft zal leven, al ware hij ook gestorven" (25). Hierin onderscheidt zich de opwekking van Lazarus wezenlijk van de andere opwekkingen in de evangeliën, die van Jairus' dochtertje (Marc. V) en van den zoon der weduwe uit Naïn (Luc. VII). Diè opwekkingen zijn wonderen als alle andere, waarin Christus nièt uitdrukkelijk het beginsel wordt genoemd van het eeuwige leven in ieder Christusgeloovig mensch. Het Lazaruswonder is veel „principiëeler", veel meer een dramatizeering van wat „het" wonder in wezen is.

Directer — In de transfiguratie doorstraalt de Christuspersoonlijkheid het Jezusindividu èn de traditie, waarvan Mozes en Elias de representanten zijn. „En ziet, van hen werden gezien Mozes en Elias met hem zamensprekende" (Matth. XVII, 3). De traditie is individueel, de traditielijn gaat van individu naar individu, longitudinaal dóór, zonder verdieping vanuit inniger persoonlijkheid. *Indirect* dramatizeert de transfiguratie dus ook wel den Christus, die ieder Christusgeloovig individu transversalizeert. Indirect. De doorstraling echter van Lazarus door Christus' leven is veel, veel directer, vooral door de als verklarende woorden „Ik ben de opstanding en het leven". —

Juist dat *directe* ingrijpen van het leven in den dood doet Johannes zóó realistisch schrijven, dat zijn verhaal den onweerstaanbaren indruk maakt van een gedocumenteerd protocol. Hij heeft stellig gemeend, dat hij iets vertelde dat letterlijkhistorisch was gebeurd. Maar, dat hij toch in het *feitelijke* nièt het *religieuze* ziet, dat zijn wonderconceptie dieper reikt dan het wonder*feit*, blijkt uit alles wat wij al van hem aanhaalden, en overigens uit het heele karakter van zijn edel-

gestemd evangelie. Ik, die toch religieus belijd wat Johannes beleed, meen, dat hij zich in het „feitelijke" heeft vergist. Niet, omdat ik de opwekking van een doode voor onmogelijk houd. Wie zal ons zeggen wat mogelijk is en wat niet! Maar, àls Jezus inderdaad letterlijk-historisch dooden had opgewekt, zou zijn individueel „succes" heel wat grooter zijn geweest. Het kosmische *Christus*beginsel heeft de wonderen gedaan b. v. van den Middeleeuwschen cathedralenbouw en doet nòg wonderen, direct-zinnelijk-beleefbaar, elken dag. Maar *Jezus* heeft weinig sporen nagelaten. Jezus is dood, zòò dood, dat historisch onderzoek durft twijfelen „heeft hij wel ooit bestaan"?

Juist de meest realistische evangelist, Johannes, is tevens de meest mystische. Juist hij ziet zoo principiëel de wonder-*gradatie*: het *feit*, dat naar *bezinning* voert, en de bezinning die zich voltooit in het zinnelijk-aanschouwbare *gebaar*. Of, om het in zìjn woorden te zeggen: Christus, die is „de *weg*, en de *waarheid*, en het *leven*" (XIV, 6).

Het verpuurde, echt religieuze wonder groeit naar den vollen, heelen mensch, het *katholieke* ideaal: den mensch, die, uit geestelijke Godservaring, eigen ziel-en-lichaam zinnelijk-werkelijk vereeuwigt. De Roomsche moge den groei der wonderen tegenhouden om ze te gebruiken als feitenmateriaal in zijn apologetische pleidooien — en de Protestant moge eenzijdig-innerlijk alle zinneleven verre houden van zijn religie — de Katholiek is, principiëel althans, een *heel* mensch.

VII.

DE WONDERZON.

Wie uit mijn redeneeringen over de wonderen afleidt dat ik het „feitelijke" ontken of niet „objectief" zien kan, heeft niet goed gelezen en holt dóór, afgaande op den een of anderen uit het verband gerukten volzin. Al ontken ik dit of dat afzònderlijk feit, „het" feitelijke zie ik heusch wel, objectief. Maar ik zie het dan ook *objectief*, geef het zijn eigen portie van werkelijkheid, niet meer en niet minder. Het feitelijke ìs werkelijk, maar nièt in den hoogsten graad. Het is werkelijk in dien lageren werkelijkheidsgraad, dien we „constateeren" kunnen. Het feitelijke gebeurt inderdaad *en het is gecentreerd.* Ieder zonnestelsel heeft zijn eigen feitencentrum, zijn eigen *zon.* Alles wat in en aan en op een planeet feitelijk plaatsgrijpt, wordt, centraal, gedragen door de constateerbare zon, het „feitencentrum". Wie de zon verloochent, verloochent meteen àlles wat feitelijk in en aan en op haar planeten gebeurt.

Maar ook het wonder is werkelijk, werkelijk op zijne wijze, werkelijk in hoogeren graad: objectief *aanschouwbaar.* En ook de wonderwerkelijkheid is „gecentreerd". Wie het wondercentrum nog niet ontdekt heeft, kent nog niet de *volle* werkelijkheid van het wonder. En wie het wondercentrum loochent, loochent alle andere wonderwerkelijkheid mede. Het wondercentrum is natuurlijk niet zintuigelijk te constateeren of af te leiden in een verstandelijk betoog. Maar het ìs te ontdekken

op zijne wijze: door zinnelijke aanschouwing en redelijk inzicht.

Het feitencentrum kennen we door astronomische waarneming èn verstandelijke conclusies daaruit, dus in de astronomische „wet". Het wondercentrum kennen we door de astronomische wet te aanvaarden, maar dan, dieper, die wet te doorziên, te doordènken in aanschouwing en inzicht. Als we het Grieksche woord „sophia" vertalen door „inzicht", mogen we zeggen: het feitencentrum, de constateerbare zon, kennen we *astronomisch*, het wondercentrum, de wonderzon, kennen we *astrosophisch*. Astrosophisch denken we niet dóór op een astronomische wet. Op een astronomische wet dóórdenken blijft astronomisch denken, dit kan dan ook alleen een astronoom. Maar astrosophisch doordènken we een astronomische wet. Dàt kan een astronoom *als zoodanig* juist nièt, dàt kan een *mensch*, en wel juist in die mate als hij redelijk is en aanschouwend door verstandelijk betoog en zintuigelijke waarneming heen.

De bepaalde astronomische wet, die nu ter sprake moet komen, is de eerste wet van Kepler: *De planeet beweegt zich om haar zon in een elliptische baan, en de zon staat in één van de twee brandpunten dier baan.* Die wet is onomstootelijk juist. Er zijn wel allerlei „afwijkingen", te danken aan bijkomstigheden, maar die doen niet den minsten afbreuk aan die wet *als wet.* Geen geleerde heeft ooit aan haar getornd, ze is tè evident. Ook Einstein heeft haar nièt weersproken maar aangevuld. Er is wel doorhollerig beweerd, dat Einstein de fundamenteele wetten van Kepler had „afgeschaft", maar hijzelf heeft daar ten stelligste tegen geprotesteerd. Einstein heeft de wetten van Kepler (en overigens de fundamenteele wetten van de mechanica in het algemeen) aangevuld, maar nièt weersproken.

Kepler zelf zou het ons zeker niet ten kwade duiden, dat we de zooeven geformuleerde wet redelijk en aanschouwend willen doordènken. Hij was niet de uitsluitend-verstandelijke

rekenaar, waarvoor het groote publiek hem houdt. Hij wist òòk wel, dat een mensch, behalve dóórdenken, ook doordènken moet. Zijn astronomische studiën hebben hèm niet belet, een door-en-door mystisch mensch te zijn. Getal en lijn waren voor hem nog iets heel anders dan wat we ervan te weten komen door meet- en rekenwerk. „In heilige geestdrift," zegt hij, „mag ik mij gelukkig achten, te kunnen belijden, dat ik de gouden vaten van de Egyptenaren genomen heb, om daarvan, ver van hunne grenzen, een altaar te bouwen voor mijnen God.... Omdat alles goddelijk symbool is, hebben Plato en Pythagoras ons veel wonderlijks geleerd in het beeld van getal en lijn." [1])

Maar vóór we de wet van Kepler doordènken, eerst eenige opmerkingen aangaande de ellipslijn en de daarmee noodzakelijk samengaande cirkellijn.

Meetkundig, verstandelijk meetkundig, is de cirkellijn een lijn, waarvan alle punten zijn gelegen op gelijken afstand van één punt, het „centrum". Die afstand heet „straal". De meetkunde ziet natuurlijk alleen een *quantitatieve* betrekking van de cirkellijn tot haar straal of, juister, haar stra*ling*, want die afstand is te meten van en naar het centrum in alle richtingen. Die betrekking is, ongeveer, 44 : 7. Het cirkel*vlak* is, meetkundig nog, niets anders dan een vlak begrensd door een cirkellijn, den cirkel„omtrek". Daartegen is natuurlijk niets te zeggen zoolang de meetkundige blijft doen wat hij als meetkundige te doen heeft: rekenend meten. Maar er is toch een redelijk-aanschouwende cirkelconceptie òòk, d. i. een cirkelconceptie, die de meetkundige conceptie heelemaal niet tegenspreekt maar haar aanvaardt *en haar doordènkt,* en wel *exact* redelijk-aanschouwend, of: *beeldend-wiskundig.* Als ik een cirkelvlak redelijk aanschouw, zie ik: cirkelstraling uit het middelpunt, en cirkellijning òm het middelpunt, en

1) Zie *Karl Joël,* „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik", bl. 146, 147.

die beiden samen als een oneindig-fijn cirkelweefsel, het beeldend aanschouwde cirkel*vlak*. Cirkelstraling en cirkellijning zijn hier twee „tegendeelen", die elkaar beeldend verwerkelijken in hun samen-eenheid, het cirkelvlak. Elkaar *beeldend* verwerkelijken, d. i. zoo, dat één der twee tegendeelen „innerlijk" is, het andere „uiterlijk": cirkelstraling staat tot cirkellijning als „innerlijk" staat tot „uiterlijk". De meetkundige zal, als hij meetkundige is *zonder meer*, zeggen, dat hem dat niet aangaat. *Maar*: is er iets tegen in te brengen, redelijk-aanschouwend? Probeer het maar eens. Zeg maar eens: de cirkellijning is het innerlijke, de cirkelstraling het uiterlijke van het cirkelvlak. Uw redelijke aanschouwing zal onmiddellijk protesteeren: dat is klaarblijkelijk *fout*. Welnu, dan is het omgekeerde, redelijk aanschouwd, klaarblijkelijk wààr: de cirkellijning ìs het uiterlijke, de cirkelstraling ìs het innerlijke van het cirkelvlak. Beeldend zie ik verder dìt: De cirkellijning wordt door de cirkelstraling uit het middelpunt gelegd, maar de cirkellijning „reageert" ook naar het middelpunt terug. Door die reactie eerst wordt het cirkelvlak tot een éénheid, constructief omsloten. Zònder die lijnreactie zou de lijning verder en verder van het centrum àf gaan liggen, maar nooit het cirkelvlak constructief naar het centrum heen sluiten, voltooien. Zoo hebben we dus, beeldend-wiskundig, twee functies van het cirkelmiddelpunt te onderscheiden: 1^0 de actieve functie, waardoor het uitstraalt en de lijning om zich legt, en 2^0 de passieve functie, waardoor het de reactie van de lijning ontvangt. Aan de actieve functie is de cirkel*uitbreiding* te danken, aan de passieve functie de cirkel*éénheid*, de àfheid, de voltooiïng. Die niet alleen de voltooiïng is van het cirkel*vlak*, maar ook van de cirkel*lijn*. De cirkellijn zou, zonder de lijnreactie naar het middelpunt, niet alleen het cirkelvlak niet „sluiten", maar zij zou ook in zichzelf nooit „aaneengesloten" zijn, ze zou, beeldend gesproken, „uit elkaar vallen". Dit alles doordènkt de meetkundige gegevens, maar gaat er niet tegenin. En het is zóó eenvoudig,

dat iemand die het tegenspreekt òf ten eenenmale verstoken is van redelijke aanschouwing, òf het tegenspreken *wil.*

Na de cirkellijn, de ellipslijn. Een ellipslijn is, *meetkundig*, een lijn die om *twee* punten ligt (men noemt die de „brandpunten"), en wel zoo, dat de som van haar afstanden tot die twee punten overal gelijk is. In Fig. I zijn A en B de twee brandpunten. $AC + CB = AD + DB = AE + EB = AF + FB$. De gemakkelijkste manier om een ellipslijn te trekken is als volgt: We bepalen op 't papier de twee brandpunten. In ieder punt steken we een punaise, en leggen om de twee punaises een draadje zonder eind, in zijn geheel iets langer dan tweemaal de afstand van de brandpunten tot elkaar. Dan spannen we het draadje met 't potlood, en trekken de ellipslijn om de punaises heen. Zoo zorgen we kunstmatig, dat de som van de afstanden van het potloodpunt tot de brandpunten steeds gelijk blijft. (Fig. II.)

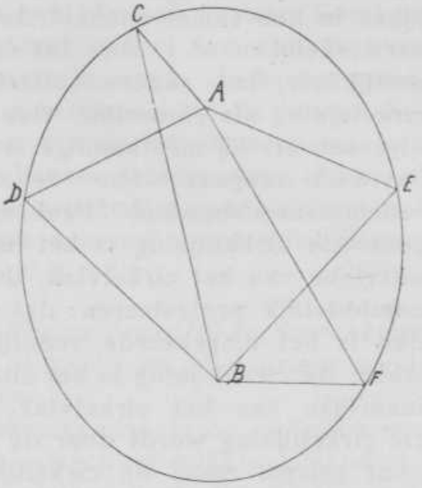

Fig. I.

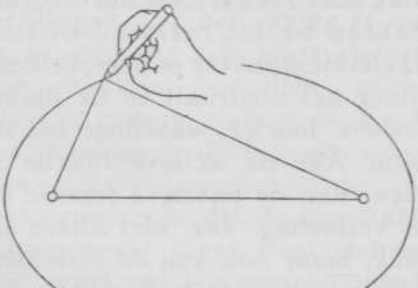
Fig. II.

Hiermee is de meetkundige plaats van ieder punt der ellipslijn volkomen bepaald. En onze beeldend-wiskundige

conceptie van den cirkel werkt zich nu in dit meetkundige gegeven uit tot een beeldend-wiskundige conceptie van de ellips. *Werkt zich uit*, en nièt „concludeert". Een redelijk-aanschouwende conceptie baart geen (longitudinale!) conclusies, maar bouwt zich uit en zoo blijkt zij, al bouwende, niet alleen een begin te zijn maar een levend *beginsel*. Zoek dus in haar geen conclusielogica, maar die andere logica, de levende: *de logica van de hiaatlooze beelding* (Zie bl. 38 en volg. onder 7).

Bij de ontplooiïng van beeldende cirkelconceptie naar beeldende ellipsconceptie vragen allereerst de *brandpunten* onze aandacht. In den cirkel zagen we twee centrale functies samenvallen in één punt, het middelpunt. In de ellips zijn die twee functies afzonderlijk gecentreerd. Eén van die twee brandpunten is actief, uitstralend, het andere is passief, het ontvangt de weerwerking van de uitstraling, die door de ellipslijn wordt „weerkaatst". Zij in Fig. III Z^1 het actieve brandpunt, en Z^2 het passieve. De straling gaat dan van Z^1 uit, en door de reageerende werking van de ellipslijn gaan de stralen terug in de richting van de stippellijnen naar Z^2. Z^2 is het passieve brandpunt, het *éénheids*punt, het *voltooiïngs*punt, zooals Z^1 het *uitgangs*punt is. Z^1 en Z^2 zijn *tegendeelen*, die alleen werkelijk zijn in verhouding tot elkaar en daarom volkomen evenwaardig aan elkaar. Van Z^1 gaat de heele ellipsconstructie uit, maar naar Z^2 gaat de heele ellipsconstructie heen, dààr vindt zij het centrum van haar éénheid, haar volltooiïng. Wat in de

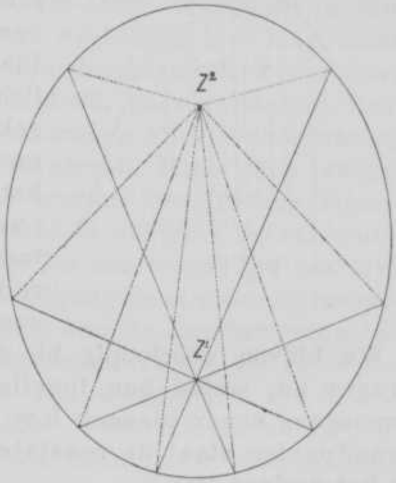

Fig. III.

meetkunde het „middelpunt" heet van de ellips, is maar het „middelste punt", het heeft geen beeldende constructiewaarde, er gaat niets van uit, en er gaat niets heen.

Het *feitelijke* hiervan is overigens in de natuurkunde overbekend. Als Fig. III de doorsnede voorstelt van een elliptischen spiegel, dan zullen, als ik in Z^1 een lichtbron plaats, de stralen worden teruggeprojecteerd naar Z^2. Dit vindt een practische toepassing in de zoeklichten, lichtbronnen die geplaatst zijn in het brandpunt van een „parabolischen" spiegel. Een parabool is een ellips, waarvan één der twee brandpunten in het oneindige ligt. Fig. IV is een parabool, die we beschouwen kunnen als doorsnede van een parabolischen spiegel. Plaats ik in het brandpunt Z een lichtbron, dan zullen de teruggekaatste stralen *evenwijdig* loopen, of, wat hetzelfde is, naar het àndere brandpunt dat in het oneindige ligt. Practisch resultaat: de teruggekaatste stralen reiken zèèr vèr, ze werken als zoeklicht.

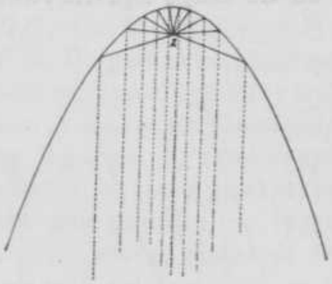

Fig. IV.

We blijven voorloopig bij de twee ellipsbrandpunten, en vragen nu, welke hun functies zijn in de ellipslijn van den ommegang eener planeet, b.v. onze aarde. In één van de twee brandpunten staat de constateerbare zon, het feitencentrum. Is het andere *leeg*?

Als ik *uitsluitend* astronomisch denk, is dat andere brandpunt inderdaad leeg. Daar „constateer" ik niets, en geen astronomische „conclusies" zeggen me dat daar iets moet zijn. De ellipslijn die een planeet om haar feitelijke zon beschrijft, is dan een baan *zonder meer*, een plaatsbepaling die ik nauwkeurig berekenen kan, meer niét. Zij is nog veel minder werkelijk dan een gebogen-spiegellijn. De gebogen-spiegellijn is

althans een „vorm"lijn van een materiëel voorwerp en doèt dan ook iets. Maar de planeetbaan is niets anders dan de plaatsbepaling van de plaatselijke planeetbeweging, zij is geen vormlijn, doèt nièts.

Als ik echter het astronomisch gegeven astrosophisch doordènk, beeldend, religieus, redelijk-aanschouwend, dàn zal ik heel anders spreken. Dàn is die lijn de fundamenteel-kosmische beweging, die God in de wereld schetst. De beweging die leven fundeert en die dus zelf fundamenteel leeft, wel degelijk *iets doet.* Dàn doorbeeldt zij het heele leven in en aan en op haar planeet. Dàn is in haar ook fundamenteel-levende weerwerking naar het brandpunt, dat „constateerbaar" leeg is. Haar constateerbaar-leege brandpunt is dan, redelijk-aanschouwend doordacht, heelemààl niet leeg, maar vol van onconstateerbaar aanschouwingsleven. Het is immers juist het brandpunt van haar éénheid, haar voltooiïng. Passief is dat brandpunt, omdat dáárheen alle levensspanning van de planetaire ellipslijn weerstraalt. Maar geen levensvernieuwing, geen evolutie, geen wonder kan die levensspanning doorgrìjpen, tenzij gecentreerd in dàt punt, het eenheidscentrum, het voltooiïngscentrum. En zoo wordt het passieve brandpunt toch weer actief: aangrijpingspunt voor alle levensopvoering. Zooals het middelpunt van de constateerzon het centrum is van alle longitudinaal feitenbeweeg, zoo centreert zich in dat andere brandpunt alle wonder dat het feitenbeweeg transversaal doorbrèèkt. Wonderzonnemiddelpunt noem ik het, of, korter, *wonderzon*, bovenbouw van *feitenzon.* De planetenbanen van eenzelfde zonnestelsel hebben alle één brandpunt gemeen, en daarin staat de éénе, gemeenschappelijke feitenzon. Maar de andere brandpunten liggen uit-elkaar. Zoo heeft iedere planeet, ook van eenzelfde zonnestelsel, haar eigen wonderzon. De egale levens*voortzetting* van alle planeten van eenzelfde stelsel wordt gedragen door eenzelfde feitenzon. Maar iedere planeet heeft haar eigen levens*opvoering.* De levensopvoering van een zonnestelsel differentiëert

zich, centraal, tot evenveel wonderzonnen als er planeten zijn.

Wonderlijk? Natuurlijk is dit wonderlijk. Hoe zou een wonderzon nièt wonderlijk zijn! Maar een „tegenstrijdigheid" is hier niet. Als iemand mij hier een tegenstrijdigheid kon aanwijzen, zou ik onmiddellijk die heele wonderzon een vergissing noemen. Ieder zuiver denken, het redelijke evengoed als het verstandelijke, verfoeit àlle tegenstrijdigheid. De wonderzon ìs wonderlijk, maar dàt is geen reden om haar te loochenen. Een van beiden: òf wij ontkennen alle doorbrèking van den oorzakelijken feitengang en geven ons over aan een determinisme dat alle oorspronkelijkheid doodt, òf we erkennen dat de oorzakelijkheid kan doorbròken worden zonder te worden dóórgebroken. Maar dàn zoekt onze rede ook een centrum van die doorbrèking, zooals ons verstand een centrum zocht voor den oorzakelijken feitengang. Zelfs het verstand met zijn minimum van beelding tracht centraal te denken. Redelijk denken is centraal denken *bij uitstek*. En, als dit redelijke denken *heel* is, *katholiek,* zal het ook in zinnelijke aanschouwing dat centrum willen beleven als een *objectieve* wezenlijkheid, en niet tevreden zijn met een vroom er-zich-indenken. Beginnend, nog onbezonnen katholiek geloof mag het nog vinden in den persoon van Jezus-Christus alleen. Maar bezonnen katholiek geloof, dat niet meer „historizeert", zal het eens moeten verleggen naar een brandpunt van *kosmische constructie*, een zon, in letterlijken, astrosophischen zin.

VIII.

DE HEMEL.

De ommegang van de planeet om de feitenzon, die almaar dóórgaande ommegang, is natuurlijk een longitudinale beweging. Zij is de grond van alle voortplanting. Laten we maar in 't vervolg niet telkens weer spreken van „de planeet" maar van *de aarde*; de aarde en het aardsche leven is toch ònze aarde en òns leven, en we weten toch wel, dat gezegd kan worden van ièdere planeet, wat geldt van de aarde *als planeet.* De ommegang van de aarde om de constateerzon is de aardsche voortplanting, en al wat op aarde voortplanting heet kan maar voortplanting zijn als „speciaal geval" van den lineairen, longitudinalen ommegang der aarde.

Maar er is op aarde toch nog iets anders dan die lineaire, altijd in dezelfde soort blijvende, taai vasthoudende voortplanting. Er is ook verandering van soort tot soort, mutatie, evolutie, wezenlijke levens*vernieuwing.* In de astronomie is een planetaire beweging bekend, die we als astronomisch gegeven van de levensvernieuwing te beschouwen hebben, de zgn. periheliumbeweging, d. i. de (weliswaar zeer langzame) wenteling van de ellipsas, die de twee brandpunten verbindt, om de feitenzon. Door die beweging wentelt de heele ellipslijn-zèlf, mèt haar as, gaat zij zichzelf te buiten; die beweging is transversaal, evolutionair. Als we redelijk-*beeldend* denken, is die om*wenteling* geen „afwijking", maar even fundamenteel als de omme*gang.* De wonderzon is het

centrum van evolutie, van levensvernieuwing, even fundamenteel als de constateerzon het centrum is van soortbehoud. Tot Einstein werd de periheliumbeweging door de astronomen als een afwijking beschouwd, maar Einstein heeft haar gefundamentalizeerd. Dàt is het wèzen van zijn aanvulling van de wetten van Kepler. In de „Openbaring" zegt de Christus die den Logos representeert: „Ziet, ik maak alle dingen nieuw" (XXI, 5). Zóó mogen wij de wonderzon karakterizeeren. En zóó wordt de wonderzon positief erkend *of althans om te beginnen vaag aangevoeld* door ieder mensch, die transversaal is georiënteerd.

Zie nu nog eens Fig. III. Van Z^1 gaat straling uit, naar Z^2 gaat straling terug door de weerwerking van de ellipslijn. In het leven werkt zich die figuurziening ongedwongen zóó uit: De aarde ontvangt leven van de constateerzon, maar bij haar leven hoort wezenlijk de weerwerking naar .... iets ànders. Alle leven op aarde wil zichzelf te boven gaan, in alle leven is evolutiedrang, drang „naar boven", en niet allèèn de impuls tot elliptisch dóórgaan zonder meer. Exacter gezegd: Alle leven op aarde zendt levensstraling weer naar de wonderzon, door de weerwerking van zijn elliptischen ommegang. De wonderzon wordt door weerkaatste aardsche levensstralen met leven „geladen". En de wonderzon òntlaadt zich door de transversale periheliumbeweging, en heft zoo het aardsche leven op van soort naar soort. Dit spreekt geen enkel feit „tegen", maar doordènkt zoowel astronomisch als biologisch gegeven feiten, verklaart ze beeldend, geeft er een ìnzicht in, dankbaar aanvaardend het (longitudinale!) òverzicht der empirische wetenschap.

In het menschelijke leven in 't bizonder werkt zich onze figuurziening zóó uit: Wij, menschen met ons *persoonlijk* zelfbewustzijn, willen *persoonlijk* ons leven „te boven" gaan. In hoeverre planten en dieren misschien òòk zelfbewust zijn, hoeft hier niet ter sprake te komen. In ieder geval, wij menschen zijn wèl persoonlijk zelfbewust, juist in die mate

als wij menschen zijn. En wij hebben onvervreemdbaar in ons den evolutiedrang, als een begeerte naar persoonlijk hooger leven, en wel naar een leven dat het elliptisch voortplantbare wezenlijk te boven gaat. Concreter: wij, menschen, willen *gelukkig* zijn, en geen van allen gelooven we aan de mogelijkheid van ons persoonlijk, *durend* geluk op aarde. Als we ten minste nu niet inderdààd tegen de feiten willen ingaan, feiten in het menschenbestaan van eeuwen en eeuwen, èn als we niet moedwillig ons inzicht in eigen leven willen wegliegen, een inzicht dat zoo duidelijk spreekt in de eenzaamheid. Durende tevredenheid gààt, durend gelùk voelen we allemaal in onze innigste eerlijkheid als een „contradictio in terminis", geluk voelen we onloochenbaar als een uitzonderlijk *feest,* iets „momenteels". In figuurziening *verklaren* we dien geluksdrang en meteen het onloochenbaar momenteele en zoo evident ònfeitelijk-visioenaire van alle aardsch geluk — en dat verklaren we in figuurziening *alleen.* Vergelijk de beeldende visies van ellipslijn en cirkellijn. De cirkellijn is, met haar ééne centrum, rustig, stil. De ellipslijn, met haar „excentriciteit", is ònrustig, uiteengereten; in ons bewustzijn vertaalt ze zich ongedwongen als de lijn van rekken-en-strekken, reikhalzen, verlangen. Een min-of-meer lange („durende") tijd op aarde is, concreet, het dóórgaan van de aarde in een min-of-meer lang deel van de ellipslijn. Waarbij we wèèr op te merken hebben, dat die ellipslijn een fundàmenteele *levens*lijn is, dat het plastische, vormende middelpunt der aarde door haar heen gaat, levend, dus in zich opneemt hààr karakter en dat karakter plastisch uitdraagt naar haar oppervlakte en het leven op haar. Als we dus een min-of-meer langen tijd op aarde dóórleven, mèrken we het elliptische karakter van onzen concreten tijdgang, en nemen het rekken-en-strekken, het reikhalzen, het verlangen, het nièt-gelukkige ervan, in ons bewustzijn op. Een heel korte tijd echter beleven we als een heel klein gedeelte van de ellipslijn en dat heel kleine gedeelte kùnnen we nog in ons bewust-

zijn omzetten tot een klein gedeelte van een cirkellijn. Een wiskundige denkt de ellips uiteen in heel kleine stukjes, die hij beschouwt als cirkellijndeeltjes met verschillende „krommingsmiddelpunten", en hij denkt al die deeltjes weer ìneen tot ellips. Korter: hij „differentiëert" de ellipslijn tot een oneindig aantal cirkellijndeeltjes en „integreert" die dan weer tot een ellips. Zooiets als dat „differentiëeren" doen wij *in het leven*, bewust of onbewust, als we het gelukkige visioen hebben. We verwaarloozen dan voor korten tijd het elliptische karakter van onzen concreten tijdgang en kunnen zoo, visioenair, een korten tijd ons bewustzijn van dien gelukdoodenden tijdgang verlossen en .... tòch gelukkig zijn, *visioenair*, ònfeitelijk. Maar, laten we 't bekennen, niet heelemaal waaràchtig gelukkig. Want dat kleine ellipsdeeltje is tòch in waarheid gèèn cirkeldeeltje. Ons geluksvisioen op aarde is toch altijd min-of-meer illusie. Overigens, al spoedig grijpt de oorzakelijke feitengang van alledag weer ons bewustzijn aan, en het visioen verdwijnt. *Wie weet dit in eerlijke eenzaamheid nièt?*

In hoeverre de evolutiedrang ook in andere organismen, planten en dieren, zich op dezelfde wijze toespitst tot begeerte naar geluksmomenten, vragen we nu niet. Maar wel zal onze figuur ons, langzaamaan, zeggen, dat ieder organisme, mensch èn dier èn plant — eenmaal en ergens — den elliptischen tijdgang wezenlijk te boven komt, en dat waaràchtig, niet als „illusie" alleen.

We nemen weer Fig. III vóór ons, en zullen er nu nog een andere lijn in te teekenen hebben, die door de figuur-zelve beeldend-logisch gevraagd wordt, àls we maar de evolutiewerking van Z^2 zich volkomen laten ontplooiën. Die evolutiewerking doorgrijpt alles wat in de ellipslijn voortplantig ommegaat, maar ook, fundamenteeler nog, de ellipslijn-zèlf. Zij moet ook de ellipslijn-zèlf opvoeren „van soort naar soort". Zij moet een nieuwe lijn scheppen, verscheiden van haar, maar toch ook weer één mèt haar, „op grond van"

haar, zooals de evolutie in àlle voortplantingsleven hoogere soorten schept „op grond van" vooronderstelde soorten. Welke lijn is nu vernieuwing en voltooiïng, op grond van de ellipslijn?

De cirkellijn is de lijn van *rust*. Die, lager dan de ellipslijn, de lijn is van nog-niet-levende rust. Maar die ook, hooger dan de ellipslijn, de lijn is van levende rust, levensvoltooiïng. En tusschen die twee cirkellijnen in ligt de ellips, als het onrustige leven of de levende onrust, de lijn van verlangen. Concreet: Het alleronmiddelijkst van de constateerzon uitgezondene is de natuurwerking, die lager is dan het organische leven, en die we in de physica bestudeeren als aantrekking en afstooting, warmte, licht, magnetisme, electriciteit — het geheel van die onderorganische natuurwerking, waarin stof stof aantrekt en afstoot, stof stof doet trillen, zonder organisch leven nog, zonder levens*gang*. Die natuurwerking is, als geheel, cirkelstraling en cirkellijning. De cirkellijn is, om te beginnen, de lijn van het nog-niet-leven, de lijn van levenlooze rust. Levenlooze rust, die op aarde zich voortzet als blijvende „ondergrond" van het leven. Zij blijft *berekenbaar*-levenloos zich voortzetten in al die verschijnselen die we in mechanistischen dienst van het organische leven trachten te stellen, terècht, omdat die verschijnselen evolutionair-lager dan het organische leven zijn. Maar als wij de levenlooze natuur „in dienst" van het leven stellen kùnnen, dan is dat alleen mogelijk doordat het levenlooze niet *volkomen* levenloos is. Ook het laagste evolutiestadium der wereld is *schoone* stof, waarin de volstrekte Wereldwil geldt en die Wereldwil wil *leven* bouwen. De volstrekte Wereldwil is volstrekte Levenswil. En daarom is het wààr wat meester Thales ons al leerde „Ook de steenen leven". We mogen dus zeggen: de constateerzon zendt, onmiddellijk, *ànorganisch* leven uit, dat uiteraard tot *organisch* leven moèt komen. En het komt tot fundament van organisch leven, het komt tot fundamenteelen levens*gang* in den ellipsommegang der aarde. Maar nu er eenmaal een ellipslijn is, zijn levens*gang* en levens-

drang afzonderlijk gecentreerd. Levensgang in de constateerzon, levensdrang in de wonderzon. De wonderzon is nu centrum van vernieuwing, van evolutie, en de evolutie doorgrijpt nu vanuit haar centrum àlles wat in en aan en op de aarde levensgang heeft, *en zij doorgrijpt ook de fundamenteele ellipslijn van dien levensgang zèlf.* Hààr voert zij op tot een lijn van hooger soort, wéér lijn van rust, cirkellijn, maar *levende* rust nu, levend bezit na levende begeerte. Waar is de *levens*cirkellijn? Zij ligt natuurlijk om de wonderzon, en wel verscheiden van de ellipslijn en toch één met haar, constructief met haar verbonden, dus met haar samenliggend *als raaklijn.* Zie Fig. V.

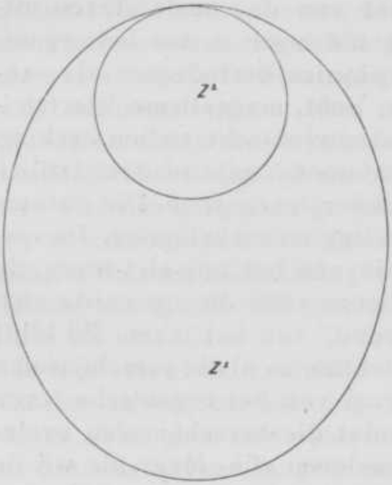

Fig. V.

Om te beginnen zult ge u verzetten tegen deze redeneering, die met een figuur de wereld wil doorlichten, zooals een natuurkundige haar verschijnselen overzichtelijk maakt met een formule. Dat verzet is heel natuurlijk, ikzelf heb het trouwens ook heel duidelijk gevoeld toen die redeneering in me opdoemde, ongeroepen. Dat verzet is niets anders dan een bepaald geval van een levens*gang*, die zich om te beginnen altijd tegen een levens*drang* weert: 't is het verzet van uw almaar dóórgaand verstand tegen de zich oprichtende rede. Maar later, hoop ik, zal die figuurziening in u worden een helder inzicht, dat zich meer en meer ontplooit en allerlei in natuur- en menschenleven dat vroeger zoo gesloten-duister was openlegt, zonder in het minst het leven te ontwonderen. Bèèldend verklaren is nièt de wereld ontwonderen, maar juist

het wonder in de wereld ontdekken. Het verstand, dat, longitudinaal als het is, wèl ontwonderen wil, verzet zich daarom tegen beeldend denken, ook als dit denken streng redelijk-logisch is. Ja, het verzet zich des te heftiger naarmate dit denken strenger logisch is, en zich dus niet meer laat opvatten als een dichterlijke fantasie zonder meer....

Een mensch leert véél van zijn fouten. Een gedachte is nooit onverbeterlijk, maar zij moet wèl haar voorgangster corrigeeren. Jaren geleden, toen nog niet lang deze ellipsziening in mij leefde, heb ik een fout gemaakt. Een mooie fout, omdat haar correctie mij veel nieuws ontdekte. Ik dacht toen, dat de twee brandpunten van de ellipsbaan der aarde, na lange schommeling van elkaar af en naar elkaar toe, eindelijk in elkaar zouden vallen, en dat dan zoo de elliptische aardebaan een cirkelbaan zou worden. H. Keyserling (de eenige schrijver die, volkomen onafhankelijk van mij, óók de planetaire ellipslijn als een *levens*lijn ziet) denkt de overgang van ellips naar cirkel nòg zoo („Reisetagebuch eines Philosophen", 4de dr. bl. 194). *Maar:* Vooreerst „verbruikt" de evolutie niet een lagere soort in een hoogere, maar zij schept de hoogere soort „op grond van" de lagere. Zoo moet zij dus ook de levenscirkellijn scheppen „op grond van" de ellipslijn. En dan: zelfs als de twee brandpunten ooit in elkaar zoùden vallen, zou de *zóó ontstane* cirkel geen *nieuwe* cirkel zijn, andersoortig dan de vooronderstelde ellips, maar alleen een bepaald geval vàn de vooronderstelde ellips: de cirkel zou in dat geval constructief niets anders zijn dan een ellips met een oneindig-kleine brandpuntenafstand. De cirkellijn zal eerst dàn een werkelijk evolutionair-nieuwe lijn zijn, als ze op grond van de ellipslijn is gebouwd en de ellipslijn-zèlf, als haar grond, ellipslijn blijft.

Maar wat ìs, *concreet*, die hoogere, „bovenelliptische" cirkellijn, de cirkellijn van *levende* rust? Vóór we die vraag beantwoorden, hebben we ons evolutiebegrip nader te bepalen. Als we zeggen „de evolutie schept steeds hooger leven, soort

boven soort," dan vergeten we gewoonlijk dat het begrip „soort" maar een abstractie is, die we gebruiken om de levende organismen systhematisch in te deelen. De scherpe deellijnen die we tusschen de eene soort en de andere trekken, zijn er in objectieve werkelijkheid heelemààl niet. We trekken die deellijnen „voor het gemak", om eenige orde te brengen in overstelpend-veel natuurgegevens. Maar die lijnen zijn er in objectieve werkelijkheid nièt. Dààrin zal overigens iedere bioloog het met mij eens zijn; iedere bioloog zal zeggen, dat de systhemathiek der soortverdeeling willekeurig is, niet alleen de oude van Linnaeus, maar ook de moderne, die overigens verre van algemeen-aangenomen, verre van „vast" is. Er zijn echter àndere, héél objectieve evolutiegrenzen, en diè trekken we gewoonlijk lang niet scherp genoeg: de grenzen, die individu scheiden van individu. De individuën — we groepeeren ze gemakshalve tot soorten, maar ieder individu afzonderlijk is inderdààd heel scherp omsloten. Ieder individu, ieder insect en ieder grassprietje, evengoed als ieder mensch, is een „unicum", met geen ander individu gelijk te stellen. En als individuën tòch in werkelijke levensgemeenschap met elkaar kunnen komen, dan is dat mogelijk, nièt doordat ze „soortgenooten" hebben, maar doordat één Wereldwil hun aller Oorsprong is. Als ik b.v. werkelijke levensgemeenschap met u heb terwijl we samen waarheid uitdenken van cirkel en ellips, dan komt dat nièt doordat we „soortgenooten" zijn, maar doordat we samen God ervaren, en uit Godservaring een kosmische schets projecteeren die fundamenteeler is dan alle individueele leven. Uw oogen echter zijn andere oogen dan de mijne, en uw heele individualiteit is anders dan de mijne: zoodra ons ééne begrip individueele levenswerkelijkheid van vleesch en bloed in ons wordt, differentiëert het zich weer, „kleurt" het zich anders in u dan in mij. Want ieder individu, plant, dier of mensch, is een „unieke", groeiende objectiveering van den volstrekten, onveranderlijken, groeiloozen of liever groeivrijen Oorsprong. Ieder

individu is een beweeglijke evolutiedaad van den volstrekten God, ieder individu een *wordend* tegendeel van God die nièt wordt maar *Is*. En, zooals God is zonder eenige verandering, zoo verandert, zoo wordt, zoo groeit zijn tegendeel, zijn evolutiedaad, het individu, zonder eenig *statisch* zijn tusschen het worden in, ook zonder eenig statisch zijn van begin of einde, *zonder eenigen „hiaat"*.

En toch — deze redeneering die zich zoo „lucide" geeft schijnt in flagrante tegenspraak te komen met het overweldigende feit van den dood. Is de dood van een levend organisme geen afgrondelijke „hiaat"? Is dan tòch onze redeneering fout? Of zien we den dood als hiaat, omdat we hierin nog naïef zijn als kinderen die een enormen hiaat voelen tusschen kinderleeftijd en ouderdom, terwijl wij volwassenen toch wel weten hoe geleidelijk de kinderleeftijd naar den ouderdom overgaat?

Ik luister nog eens naar mijn begrip van *hiaatloos-wordende* en *individueele* evolutie, en moet zeggen dat mijn begrip lucide is en juist; in de evolutie kan de dood geen „hiaat" zijn evenmin als de slaap. Ik ga dat begrip nu uitwerken. Als ik dat doe op de wijze van verstandelijk conclusies-trekken, krijg ik onmiddellijk het gevoel van „afkapping". Zoo gààt het niet. Inderdaad: dit begrip is een *rede*begrip en moet zich dus redelijk uitwerken, het moet zich ontplooiën, het moet vanuit redelijk inzicht komen tot zinnelijk aanschouwen. Als ik zóó mijn evolutiebegrip uitwerk, krijg ik niet het gevoel van „afkapping" maar wel van oefening, van telkens weer probeeren, van langzaam maar zeker beter en beter kunnen. Analoog aan 't gevoel dat ik kreeg toen ik leerde fietsen. Toen trok ik ook heelemaal geen conclusies, maar er ontplooide zich een kracht in me die telkens en telkens weer vaster òm zich greep, telkens en telkens beter kòn, totdat het ineens .... gìng. De dood is gèèn hiaat, het leven wordt, het leven ontwikkelt zich, *het individu* evolueert, het ontplooit zich, ook dan als we constateeren dat het „doodgaat". Als ik nu zeg dat het gaat naar een andere plaats om daar zijn ont-

wikkeling verder te doorleven, zal een conclusietrekkend verstand smalend vragen naar de transportmiddelen die het van de aarde brengen naar elders. Natuurlijk! Verstand is longitudinaal en transportmiddelen doen hun werk ook longitudinaal. Maar dat heengaan naar een andere plaats bedoelen we niet longitudinaal als we het goèd bedoelen. We mogen daarom ook niet zeggen dat het individu weggaat, een weg gaat, van „hier" naar „daar" zonder meer. Neen, hièr verdwijnt het om dáár te herrijzen als hetzelfde maar toch „getransformeerde" individu. Fundamenteeler: Ieder individueel leven is, beeldend, verhouding van plastisch-innerlijk levensbeginsel („ziel") tot plastisch-uiterlijken levensvorm, lichaamsvorm. Die verhouding kan veranderen mèt haar verhoudingstermen (ziel en lichaamsvorm) en wel continueel, zonder eenigen hiaat. Elken dag en elk uur beleven we overigens die verandering zèlf. Onophoudelijk wordt onze ziel anders en wordt onze lichaamsvorm anders, maar door de continuïteit van die verandering twijfelen we er niet aan, dat ons individu van vandaag in-den-grond nòg het individu is van gisteren. Die verandering is *transversaal*. En haar continuïteit is *transversaal:* geen dóórgaan, maar een verdwijnen-en-herrijzen, onophoudelijk, zonder hiaat. Welnu: ook de dood is in die onophoudelijke levenshernieuwing geen hiaat, alleen een verdwijnen hièr om te herrijzen èlders. Die transversale verandering in transversale continuïteit kennen we in ons *begrippen*leven al heel positief, in ons begrippenleven is ze ons al heel helder geworden, veel helderder dan in 't beleven van de transversale verhouding van ziel-en-lichaamsvorm. Als we zeggen 7086 : 3543 = 2 : 1, dan weten we heel goed dat 7086 iets anders is dan 2, en dat 3543 iets anders is dan 1, en dat dus ook de verhouding 7086 : 3543 iets anders is dan de verhouding 2 : 1. Toch stellen we die verhoudingen gelijk, we identificeeren ze. Waarom? Omdat er oorzakelijk, longitudinaal verband is tusschen beide? Geen kwestie van. Hier is geen oorzakelijk, longitudinaal verband, maar een trans-

versaal, „transformatief" verband; we krijgen die verhoudingen niet door àfleiding maar door hèrleiding: 7086 : 3543 is iets anders dan 2 : 1, en tòch is het ook weer hetzelfde; in 2 : 1 is de verhouding 7086 : 3543 getransformeerd, transversaal herrezen, ze is veranderd en toch hetzelfde gebleven, *ze is verandering van en in hetzelfde.* Waarom zien we dit alles wel heel helder in onze begrippen, in onze getalbegrippen, maar nog lang niet zóó helder in de verhouding van ziel-en-lichaam? Omdat een beeldend inzicht redelijk-geestelijk „inzet" om zich daarnà zinnelijk-aanschouwend uit te werken, visioenair levend, maar vastgehouden door strenge redelijkheid. Zoo zal ik mijn evolutiebegrip uitwerken, in zinnelijke aanschouwing uitwerken, maar het tevens vasthouden in mijn redelijk begrip, mijn redelijk-*beeldend* begrip, dat ik geprojecteerd heb, sober en exact, in mijn figuur, Fig. V.

Het levend individu, plant, dier of mensch, ontplooit zich hier, ommegaande mèt de aarde in de elliptische sfeer, en na den „dood" ontplooit het zich in de cirkelsfeer, de „boven-elliptische", die op grond van de elliptische is gebouwd. Hier evolueert het en daar evolueert het, zonder hiaat. Hier verdwijnt het en daar herrijst het, in continuë en transformatieve éénheid. Hier evolueert het zooals het in de elliptische sfeer niet anders kàn: verlangend, rekkend-en-strekkend, uiteengereten in strijd van allerlei aard. Strijd, die in-den-grond altijd strijd is van het levende vormleven tegen constateerbare, doode „feiten". Daar evolueert het zooals het in de boven-elliptische cirkelsfeer niet anders kàn: rustig, weifelloos, in triomf over de feiten van de elliptische sfeer. Daar is het leven volledig leven, op grond van de feiten hier, maar zonder door die feiten te worden gebanalizeerd, gelongitudinalizeerd. Hier overwinnen de zintuigelijk waarneembare feiten den zinnelijken beeldenden droom, daar wordt de droom volle werkelijkheid, en zijn de feiten in dienst van het levende droomvisioen. Hier wordt het leven verduisterd door allerlei levenloos

„bestaan", daar „bestaat" nièts, leeft àlles, „diafaan", in heldere verhouding van ziel en lichaamsvorm. Hier is die verhouding gecompliceerd als 7086 : 3543, daar is ze simpel en klaar als 2 : 1. Hier is het individu „op aarde", daar „in den hemel".

Hier *op* aarde, daar *in* den hemel. Het hoort bij het *wezen* van de elliptische feitensfeer, dat de planeet die onze voeten thans nog drukken ons niet gegeven wordt als een tastbaar droomvisioen, een Paradijs uit òns leven gebouwd, maar als een „vreemde" grond waarop zich verbannen voelt alwie, koninklijk, alleen in eigen land wil wonen. De fijnste menschen hooren hier het woord „vaderland" als een klank van heel, heel ver .... Maar het hoort ook bij het wezen van den vertastbaarden, bovenwerkelijken hemeldroom, dat, wie hièr zelfbewust is, dààr volledig zelfbewust wordt aan eigen, eigen uiterlijk, eigen ziel-en-lichaamsvorm èn eigen „atmosfeer". Het zelfbewustzijn van den een kan daar wèl het zelfbewustzijn van een ander doorgrijpen, in diafane liefde doorgrijpen, maar toch àltijd in helder beleven dat dit doorgrijpen alleen mogelijk is vanuit de éène Godservaring. O zeker, wij zelfbewusten nemen naar de bovensfeer ook onze waarneming der aarde mee en herbouwen ze tot een visioen van een „nieuwe aarde", een „hemel", maar die hemel is geen vreemd oord meer als de aarde hièr, die hemel is òns oord, door de atmosfeerwerking van ònze ziel geschapen, en daar*in* leven we, koninklijk, als in onze eigen vertastbaarde droomgedachten.

Tot op zekere hoogte is ook hièr wel de aarde ònze schepping. Wij hebben haar bezaaid en beploegd, van haren grond hebben we steenen gebakken voor onze huizen, en uit haar erts hebben we het metaal genomen voor onze machines. Dat was alleen mogelijk, doordat de aarde au fond ònze aarde is. Maar in ons innigst wezen voelen we haar toch als ons voorloopig doorgangsoord waarvan het goèd is te scheiden. Dat beleefden de tragediedichters: de held is het grootst als hij van de aarde scheidt. Dat beleven we àllen min-of-meer, we zijn àllen min-of-meer tragediedichter en daarom kunnen

we de geniën der tragediedichting bewonderen. Dat beleefden de Ouden in hun treffend Lethesymbool: wij willen bij het sterven al onze geheugenissen hier laten om alleen de herinneringen te behouden. Daarom blijft de aarde die toch, al wèten wij 't hier niet helder, onze dienaresse is, hier, en verdwijnt niet mee om dààr te herrijzen. *Ons* leven beveelt al wat we maar „geconstateerd" hebben hier te blijven, en *ons* leven neemt mee al wat we *aanschouwden* om het daar te doen herrijzen tot *diafane* aanschouwbaarheid. Zoo is de hemel het aardsch visioen van hen, die hier al zelfbewust waren....

Dat aardsche visioen, *geobjectiveerde* droom, is een constructiedeel van de aarde, een „bovenbouw" van de aarde. Zoo moèt het zich in strenge *rede*logica uitwerken. Als we het centrum van de bovenaarde niet durven aanwijzen in onze figuur, durven we haar nog niet geheel doordènken. Zie Fig. VI: Z^1 straalt naar A, A werkt weer naar Z^2, Z^2 straalt (door de perihelium-beweging) weer naar H, H is het hemelcentrum. En dat hemelcentrum beweegt zich in de bovenelliptische cirkelsfeer „op grond van" de elliptische beweging van het aardemiddelpunt.

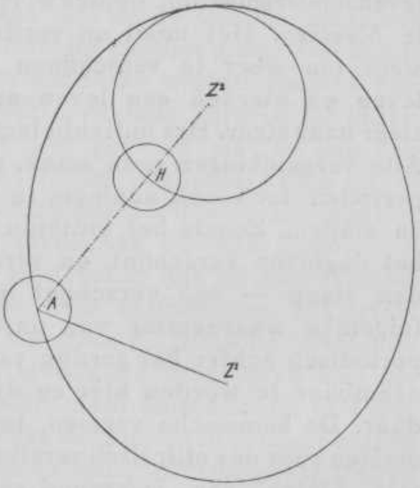

Fig. VI.

Het levend individu evolueert hier zooals het hier, elliptisch, hoort: weifelend, ondoorzichtig, in strijd en verlangen, in illusie en desillusie. Het levend individu evolueert dààr zooals het daar, bòvenelliptisch, hoort: zeker, diafaan, in vrede en bevrediging, in werkelijke droomvervulling. Maar,

hoe rustig en statig het daar ook evolueert, het *evolueert* toch, het groeit toch, ook daar veràndert het omdat het daar *leeft*.

Leeft het daar voor altijd? De cirkelbovenbouw is een uitwerking van zijn elliptischen onderbouw. Hier is het individu niet voor altijd, daar evenmin. Als de hoeveelheid van trachten dat het hier gepresteerd heeft daar is uitgewerkt in een evenredige hoeveelheid van bereiken, dan is het individu, ook daar, uitgeleefd. En dan moet het daar met logische levensnoodzakelijkheid sterven, evengoed als het hier gestorven is. Verdwijnt het dan daar *voor goed*? Neen, dat kàn niet, want het is in wezen betrekkelijk, het kan dus noch volstrekt ontstaan noch volstrekt vergaan. Het moet opnièuw naar den levens*onderbouw* om opnièuw te *trachten* en daarna opnièuw te *bereiken*. Het moet nu verdwijnen in de bovenelliptische sfeer om weer te verschijnen in de elliptische. Zoo is het leven en sterven een leven en sterven heen-en-terug, van sfeer naar sfeer. Het individu leeft en sterft in „beurtperioden". Alle vergelijkingen gaan mank, maar we vinden van die beurtperioden toch een analogie in de wisseling hièr van waken en slapen. Zooals het individu in „dit" leven beurtelings in het dagleven verschijnt, en verdwijnt achter het gordijn van den slaap — zoo verschijnt het periodisch hier in de zintuigelijke waarneming van aardsch bestaan, en trekt zich periodisch achter het gordijn van den dood terug, om onwaarneembaar te worden hièr en diafaan aanschouwbaar te zijn dààr. De hemelsche vormen, tusschen twee aardperioden in, moèten voor ons elliptisch verstand en onze elliptische zintuigen wel „hiaten" zijn. *Inderdaad zijn ze echter de „missing links" waarnaar de biologen zintuigelijk en verstandelijk zoeken, maar die alleen door redelijke aanschouwing te vinden zijn.* De kloven die wij nu zien tusschen de „soorten" van levende organismen op aarde, en waardoor het voor ons zoo moeilijk wordt levensgemeenschap te hebben met al wat leeft — alleen redelijke aanschouwing kan die kloven overbruggen.

De hemel, waarvan we nu gesproken hebben, is zeker niet roomsch. Hij is geen „belooning", ons toegekend door een bovennatuurlijk God, maar een uitwerking van *aardsch* leven, uit kracht van de wonderzon. Maar *katholiek* is die hemel wèl. Hij is een wezenlijk zinnelijke uitbeelding van Godservaren, en zoo een *heel* menschelijk leven en geen exclusief-geestelijk „bevinden" allèèn. Wat inderdaad in geest en hart van den katholieken mensch *leeft* als onuitroeibare hemelverwachting, is nòch exclusief-geestelijk, nòch de halve, subliemerige visie van een oord dat bewoond wordt alleen door zalige menschen en engelen, hiëarchisch geordend naar boven alleen. De hemelsche hiërarchie die in geest en hart van den katholieken mensch inderdaad lèèft is een hiërarchie naar boven èn naar beneden. De Katholiek bevolkt zijn hemel met hooge wezens, maar ook met dieren en planten — al durft hij dat niet uiten. Zìjn hemel is het „Paradijs", waarin àlle aardsche evolutiestadiën vertegenwoordigd zijn in verheerlijkte, diafane vormen. De inderdaad *katholieke* Vondel heeft wel gevoeld wat er aan den roomschen, „bovennatuurlijken" hemel ontbreekt, toen hij, in „Lucifer", de hemelingen *jaloersch* liet worden op den mensch, wonende in den natuurlijken, aardschen hof van Eden.

De Katholiek gelooft ook, en levend, dat hij bewustzijnsgemeenschap met de hemelsche sfeer hebben kan. Dit geloof uit hij b.v. in zijn „invocaties" waarvan de „litaniën" treffende voorbeelden zijn. Als we zìjn invocaties vergelijken met die der spiritisten, springt het onderscheid onmiddellijk in 't oog. De spiritist wil op *empirische* wijze *zintuigelijk* in contact komen met de hoogere sfeer. De Katholiek tracht dit contact te sluiten door geestelijke inkeering verbonden met zinnelijke invoeling. Een der middelen die inkeeren en invoelen vergemakkelijken, is de monotone herhaling in sommige gebeden. Dit hulpmiddel wordt overigens ook door de Boedhisten gebruikt, en de moderne psychiatrie versmaadt het evenmin.

Spiritische „séances" zijn bij het katholieke volk zèèr impopulair. De katholieke mensch voelt die séances onmiddellijk

aan als usurpaties van empirische, zintuigelijke waarneming ten koste van mystische, zinnelijke aanschouwing. En terecht. Het beweeg van sfeer naar sfeer is *transversaal*, wat longitudinaal werkt kan daarin niets helpen, onverschillig of het een „wetenschappelijk onderzoek" is of een transportmiddel. Ook het (longitudinale!) *geheugen* weet niets van het beweeg van sfeer naar sfeer. Theosofen zullen mijn geloof aan leven en sterven heen-en-terug van sfeer naar sfeer „reïncarnatiegeloof" noemen. Dààr is niets tegen. Maar we hebben te bedenken, dat dit heen-en-terug een transversale transformatie is, en dat dit dus nièt in ons geheugen hangen blijft. Wie beweert een feitelijk geheugenis te hebben van een „vorige incarnatie", op aarde of in den hemel, vergist zich zeker. Vooreerst wat zijn feitenrelaas betreft, want „feiten" gebeuren in longitudinaal, oorzakelijk verband, „feiten" worden vastgehouden door het longitudinaal geheugen, en het beweeg van sfeer naar sfeer is nièt longitudinaal maar transversaal. Buitendien heeft zoo iemand nog heel weinig van transversale oriëntatie beleefd. Anders zou zijn *herinnering* duidelijk tegen die geheugenvertelsels protesteeren. Doorleefde herinnering doet het geheugen onmiddellijk aan de Lethe drinken als het beweert nog iets feitelijks te weten van vorige incarnaties. Als we herinnering eerst goed van geheugen onderscheiden (bl. 41, 42), mogen we zeggen dat we ons wel degelijk vorige levensperioden herinneren kunnen, ze beeldend kunnen *her*halen zooals een portretschilder zijn model herhaalt, maar niet *ver*halen zooals een beeldingloos kroniekschrijver doet. Vooreerst kunnen we ons de vorige *hemel*periode herinneren. Dan doemt ze in ons op als een overleden geluk, veel te sereen voor deze aarde. Die herinnering deed Plato zeggen, dat onze zielen zijn „gevallen" uit de wereld van schoonheid, en nu hiér zijn opgesloten in een donkere grot, en alleen door nauwe spleten zien we nog een beetje licht. Die herinnering heeft de Paradijsmythe gedicht, die herinnering doet zoovele volken spreken van een langvervlogen „gouden eeuw". Van „feiten" zegt ze niets, maar daarom juist doorbeeldt

ze de feitelijkheid tot herhaling èn profetie: wie zich een vorige hemelperiode herinnert, profeteert zichzelven ook een volgende. — En we kunnen ons ook een vorige *aardsche* periode herinneren. Dan voelen we, levend, dat de aardsche sfeer al een „dal van tranen" was, eeuwen, eeuwen geleden, zóó lang dat we haar smart beleven als te hooren bij haar wezen, en die smart bij haar voelen, profetisch, voor altijd. Van die herinnering leeft die droeve literatuur en de klagende muziek, die herinnering doet de pijn van een ander resonneeren in eigen hart: „zoo heb ook ìk eens geleden" .... van „feiten" zegt ze niets. Er zijn menschen die beide herinneringen sterk en harmonisch in zich dragen. Zij hebben daarom niet den zenuwhonger naar het „tegenwoordige", zenuwhonger die de meeste andere menschen verteert. Zij zien den hemel vanuit de aarde, voelen daardoor diep de aardsche smart; niets van wat uitsluitend blijft bij het „hier" is hun begeerenswaard, geen heftige bereikdrift bruist in hun bloed. Maar zij zien ook de aarde vanuit den hemel: zoo is hun diepste smart tòch scheppingswee. En dikwijls doorspeelt hun bewustzijn de „humor", die in-den-grond àltijd geboren wordt uit begrepen of gevoelde vergelijking van het spartelend aardgeploeter met de statige rust van den hemel. Zij zijn de pelgrims-van-nature: „Ik ben op reis, ik moet me behelpen .... maar behelpen is soms gezellig ook, en daar, dààr is Jeruzalem ...."

Nog even over wat met den hemel zoo nauw samenhangt: het vagevuur en de hel.

Het „vagevuur" [1]) is een evolutieziening, die de roomsch-katholieke traditie voor altijd behoedt, heel en àl doode traditie te worden. Menschen die niet àl te onwaardig zijn gaan na den dood niet onmiddellijk noch naar den hemel noch naar de hel,

---

1) *Vagevuur* hangt waarsch. samen met het Latijnsche *vagus* (= zonder vaste woonplaats. Vgl. „vagebond"). *Vuur* symbolizeert hier den stijgdrang van het leven.

maar komen in een louteringsstadium waarin ze worden verpuurd als goud in het vuur, om daarna den hemel in te gaan. Wie in het vagevuur terecht komt, zal *zeker* eens in den hemel komen; de een moet langer wachten dan de ander, maar àllen evolueeren erheen. *Evolueeren* erheen: in het vagevuur kan niemand meer goed doen of kwaad, daar is alleen *zekere* door niets te belemmeren *loutering*, buiten alle moraal. Wij zouden zeggen: daar is niets dan *transversaal* religieus leven buiten alle *longitudinale* moraal. Wie natuurlijk-*katholiek* leeft, weet zich op de aarde-zèlf als in het vagevuur, en voorvoelt de „tusschensferen", waarin hij, hiernà, zal leven ter voltooiïng van het *aardsche* vagevuur (Zie Aanteekening 2, blz. 134). Alleen de transversale levensgroei immers heeft voor hem levenswaarde, alle longitudinale „moraal" blijft voor hem buiten het levende leven. Al zijn daden, zoowel de „slechte" als de „goede" zijn in amoreel, louterend vuur.

En de hel? Een grond van waarheid is er, zelfs in de hel. Zij is een projectie van kosmische vrees, kinderlijk begin van transversale oriëntatie (zie blz. 13, 14). Overigens, zònder dien grond van waarheid had de roomsche kerk het helledogma niet kunnen maken tot zòò machtigen disciplinemaatregel als het inderdaad geworden is. *Ons* zegt dit dogma, hoe ontzettend bang de meeste menschen zijn, het aardsche leven te zien zooals het werkelijk is. Zij voelen, heel in de verte, den hemel aan; en ze voelen ook, heel in de verte, dat de hemel *geopenbaarde aardschheid* is. En ze zijn bang .... voor den hemel die bestaat, niet voor een hel die niet bestaat. Ze fantazeeren een hel òm voor den hemel te kunnen vluchten. Nog liever dompelen ze zich in de verschrikkingen van de ijselijkste hellefantasiën dan de navrante aardsche werkelijkheid te na te komen. De aardsche werkelijkheid is hier ten minste gesluierd. Maar dààr... de hemel, volmaakte voltooiïng van *aardsche* waarheid .... Het zal geen ééuwigheid duren, voor de meeste menschen van thans na veel, veel leven en sterven, op aarde terugkomen en dàt durven zien. Maar het zal wel lang duren, hééł lang. De menschen heb-

ben de hel geschapen uit angst voor de aardsche diafaniteit van den hemel. Zoolang ze dien angst niet hebben verleefd, kunnen ze niet exact weten wàt de hemel is, en wàt de hel. En zoolang kunnen ze ook nog niet, na „dit" leven, tot vòlle zelfbewustzijn in de diafane sfeer ontwaken.

Aanteekeningen. 1) De aardebaan verschilt weinig van een cirkel, de afstand tusschen haar twee brandpunten is gering in verhouding tot haar groote as. In de figuren is die afstand ter wille van de duidelijkheid veel grooter genomen.

2) De („apocriefe") „Hemelreis van Jesaja" leert, dat er behalve de aardesfeer en de hoogste hemelsfeer nog tusschensferen zijn, waarin de overledenen moeten vertoeven vóór zij tot de hemelrust komen kunnen. Een uitvoeriger doordènken en uitvoeriger toetsen van onze gedachten aan wat ons onmiddellijk als aardsche werkelijkheid gegeven is, vindt waarheid in die tusschensferen: De wonderzon legt niet allèèn de bovenelliptische cirkelsfeer om zich, maar tusschen aardesfeer en hoogste hemelsfeer nog meerdere ellipssferen, die, naar het wondercentrum heen, steeds meer cirkellijnig worden. Die tusschensferen zìjn nog ellipslijnen, maar ze verschillen toch wezenlijk van de aardsche sfeer, doordat ze onmiddellijk uit de wonderzon geboren worden. Het leven in die sferen is tragisch (elliptisch!) mààr het erkent *onmiddellijk* en *vanzelf* de wonderzon, en niet na moeizaam denken en weifelen en twijfelen zooals hier op aarde. Buitendien zijn er sferen, ook onmiddellijk uit de wonderzon geboren, die nòg meer van de cirkellijn afwijken dan de aardebaan (de „onderwereld" van Jesaja). Ook deze „onderwereld"sferen zijn „tusschensferen", al liggen ze niet *plaatselijk* tusschen aardesfeer en hoogste hemelsfeer. Want aardesfeer en hoogste hemelsfeer zijn, constructief, planeetdragend *begin* en bovenplaneetdragende *voltooiïng*. Alle andere sferen dragen nòch planeet nòch bovenplaneet, maar zijn als laddersporten, waarbij het leven niet verwijlt, en niet verwijlen wil. De ruimte waarover ik beschikken kan laat mij niet toe, dit alles nader beeldend-wiskundig te bespreken; ik moet me, althans voorloopig en in dit werk, beperken tot deze categorisch-klinkende mededeeling. Overigens, het *wezenlijke* van de sferenbeelding is verklaard in de aardesfeer en de uiterste hemelsfeer: zij zijn de „constructiegrond" van alle andere.

3) Als we de planetenbeweging schetsmatig in onze figuur beschouwen, zien we, dat de aarde en haar uiterste voltooiïng, de hemel, door elkaar heengaan; en dat zelfs de middelpunten in het perihelium (het punt van de aardebaan, dat het dichtst bij de constateerzon gelegen is) samenvallen. Er is niets tegenstrijdigs in de opvatting, dat lichamen door elkaar heen kunnen gaan zooals het licht door glas heengaat. De (overigens betrekkelijke) „ondoordringbaarheid der lichamen" geldt alleen voor lichamen van eenzelfde sfeer. En als lichamen van verschillende sferen elkaar doordringen, beïnvloeden ze elkaar *daardoor* niet. De invloeden van de lichamen der verschillende sferen op elkaar zijn àndere, bèèldende invloeden. Concreet: als de hemel onze aarde penetreert, merken we *van dat penetreeren* niets. Van sfeer tot sfeer voltooit de planeet haar beelding *in een telkens andersgeaarde stof.*

IX.

LOGOSWORDING.

De twee uiterste levensgraden, de hoogste en de laagste, zijn de wonderzon en de feitenzon. God (altijd in den strikten zin van „het Volstrekte") heeft gèèn levensgraad, geen hoogen en geen lagen, God geldt in strakke onaantastbaarheid, niet-veranderend, niet-groeiend, niet-levend. Maar tusschen de twee uiterste levenscentra (middelpunt van levens*ontstaan* en middelpunt van levens*vernieuwing*) is het leven als „gespannen". *Individuën* in strikten zin zijn die centra nièt. Want hun ontbreekt wat zoo wezenlijk bij het individu behoort: scherpe levensomgrenzing, scherpe vormoppervlakte. De feitelijke zon moge zich aan onze oogen vertoonen als een bol (vele astronomen zeggen dat die maar een optisch bedrog is), haar *werkelijkheid* is haar *uitstraling* en die uitstraling doorstraalt haar heele stelsel en is nergens scherp tot „vorm" begrensd. Zoo ook de wonderzon: zij doorstraalt haar planeet en haar bovenplaneet en nergens heeft die straling een scherpomlijnde „gedaante". Tusschen deze twee centra is het leven als „gespannen", tusschen deze twee centra in stijgen en dalen de levende individuën, de „gedaanten". De bedoeling van dit stijgen en dalen is het stijgen, de evolutie. Het dalen is alleen een „reculer pour mieux sauter".

De levensbedoeling is *levensstijging.* Aanschouwing van nabije werkelijkheid op aarde zegt ons verder, dat de wil tot levensstijging is: wil tot „ontgrenzing". Of is de impuls tot groei niet

klaarblijkelijk de drang, grenzen te buiten te gaan? Ieder groeiend individu is ontevreden met zijn grenzen, en het schept nieuwe grenzen — om ook weer met die nieuwe grenzen ontevreden te zijn. In de erotische liefdeïmpuls, de sterkste van alle levensimpulsen, is de ontgrenzingsdrang onweerstaanbaar acuut. Het gevoel van grenzensamensmelting is het liefdegeluk — dat tot desillusie omslaat, omdat al heel spoedig blijkt dat de levensgrenzen tòch niet saamgesmolten zijn. Maar, in ieder geval, de impuls waardoor alle erotische liefde lieft, is ontgrenzingsimpuls *bij uitstek*: 't is niet de drang alleen naar „nieuwe" grenzen, maar de drang naar volledige desindividualizeering. De sterkste levensimpuls van het individu is de impuls.... geen individu meer te zijn. Het leven dat geheel tot zichzelf ingaat, wil.... sterven. Dat zegt ons de aanschouwing van het nabije leven op aarde. En, nu we die aanschouwing al hebben uitgewerkt tot de erkenning van de bovenaarde, zien we ook dààr denzelfden drang tot ontgrenzing. Als daar het individu zijn quantum van levensreiking in een evenredig quantum van levensbereiking heeft uitgeleefd, uit-*gegroeid*, herleeft het op aarde òmdat het niet leven kan zonder groei, zonder ontgrenzing. Zoo moet dus, ten slotte, ieder individu, na lange, lange stijging door steeds verdere ontgrenzing heen, alle grens afwerpen en.... wonderzon worden. De wonderzon der aarde zal blijken de „Logos" der aarde te zijn, in wien ieder individu op aarde geroepen is, eindelijk te sterven. Dit is, verstandelijk, noch logisch noch onlogisch, 't is heelemààl niet verstandelijk, maar *redelijk*. En redelijk is het logisch, een ongedwongen denkuitwerking zonder eenigen hiaat. Overigens, alle religiën der wereld hebben die ontgrenzing geleerd. De Boedhist wil naar het „Nirwana" (lett.: „uitdooving"), de Brahmaan wil opgaan in Brahma, de Mohammedaan wil naar Allah, d.i. naar het Al, het onbegrensde; en, hoe duister ook het Chineesche Tao is, Tao is zeker onbegrensd, wie zich aan Tao overgeeft wil zijn grenzen uit.

Ook het Katholicisme kent die „ontgrenzing". De Katholiek

gelooft, dat Christus, de ééne Christus, tegenwoordig is op alle altaren der aarde, werkelijk, realistisch, materiëel tegenwoordig. Dit is geen opgelegd dogma alleen, maar inderdaad levend, geestelijk-zinnelijk, katholiek geloof. De ééne Christus, materiëel-tegenwoordig op alle altaren der aarde.... ìs dit soms géén „ontgrenzing"? Als de Katholiek die Christus-ontgrenzing redelijk doordènken kan, zal hij moeten tot 't inzicht komen, dat een zoo ontgrensde Christus geen „individu" meer is, maar een centrale levenswerkelijkheid, een levensstraling. En dan hoeft hij heelemaal niet minder „realistisch" te worden en zijn Christusvisie te vervagen, iets waarvan hij, vooral na de moralizeeringen der „moderne theologie", zoo'n hartgrondigen afkeer heeft. Integendeel. Hij zal dan, mèt ons, den wèrkelijk ontgrensden Christus herkennen als de wonderzon, den Logos, en dien Logos gecentreerd in een exact-aanwijsbaar kosmisch brandpunt.

Dan zal hij ook de *werkelijkhetd* van de evangelische Christusdramatiek kennen, de kosmische, transversale *werkelijkheid,* en niet historische *feitelijkheid.* Jezus, Christus en Logos zijn de drie hiërarchische graden van menschwording, die de mensch geroepen is te doorleven. Jezus de individualiteit, Christus de persoonlijkheid, en de Logos: Christus-in-voltooiïng, de van planetaire grenzen bevrijde Zonkoning.

Jezus, de individualiteit. De individualiteit (lett. ondeelbaarheid „atoomheid") is de mensch voor zooverre hij „apart" is, omgrensd is. En, vooralsnog zijn grenzen *handhaaft* omdat hij nog niet menschelijk-bewust, zich-bewust-ontgrenzende leeft. De menschelijke individualiteit is de menschelijke ondeelbaarheid, nog-niet-ontgrensbaarheid. Zij wil nog niet, bewust, het „offer" der ontgrenzing. Wel schijnbaar soms, als meerdere individuën samengaan om elkaar te steunen en zelfs het eene individu iets „over" heeft voor het andere. Maar dat samengaan is het offer niet. En dat „overhebben" evenmin. Dat is hoogstens òpoffering, waarbij tòch de individualiteit — eigene òf andere, dat komt er niet op aan —

principiëel gehandhaafd blijft. *Offer* in strikten zin, offer in *religieuzen* zin is ontgrenzing, overgave, wil-tot-sterven.

Christus, de persoonlijkheid. Etymologisch is er veel tègen te zeggen, als we persoonlijkheid afleiden van 't Lat. *personare,* dat *doorheenklinken* beteekent. Maar de klank van *personare* is toch in „persoonlijkheid" en wat we met dit woord willen zeggen ìs inderdaad een „doorheenklinken". Allemaal voelen we wel, dat „persoonlijkheid" iets edelers zegt dan „individualiteit", we zullen b.v. veel liever zeggen een groote persoonlijkheid dan een groote individualiteit. Inderdaad is de persoonlijkheid het menschenleven, waarin de Logos begint door heen te klinken. Het menschleven, dat in beginsel al bewust-bereid is het *offer* te brengen. En, in hoogste verwerkelijking: het menschleven dat op 't punt staat in den Logos te sterven.

De Logos, de van planetaire grenzen bevrijde Zonkoning. In hoe verre hier de menschelijke ontwikkeling „ten einde" is, hoeft nu niet uitvoerig ter sprake te komen. Alleen dit: Ook de Logos groeit, omdat Hij steeds meer planetair leven ontvangt en weerstraalt. De Logosgroei is wel niet meer het afwerpen van eigen grenzen, want die zijn er niet meer, maar de Logosgroei is ontgrenzing tòch: steeds sterker centreering van allen planetairen ontgrenzings*impuls*. Overigens, is er ook nog ontwikkeling denkbaar van Logos tot Logos. Maar dit alles hoeft hier niet in extenso besproken te worden. „Logoswording" is in ieder geval het geheel van levensontwikkeling dat boven individualiteit en persoonlijkheid uitgaat. En het is iets eigens van het Christusgeloof, dat het geen àndere verdere ontwikkeling ziet dan de Logoswording. Juist hierin verschilt het wezenlijk b.v. van het Boedhisme. We mogen het „Nirwana" interpreteeren als een „uitdooving" die tòch geen „vernietiging" is, het Boedhisme zegt niet nadrukkelijk dat er van alle individueele menschlevens, in alle eeuwigheid, òòk na de hoogste ontgrenzing, iets werkelijks overblijft, en wel iets objectmatig werkelijks, iets aanwijsbaars. Dat zegt het Christusgeloof wèl,

en dat beeldt het uit, nadrukkelijk. Het betrekkelijke is ten eeuwigen dage betrekkelijk, tegendeel van het Volstrekte. God en Schepsel zijn eeuwig verscheiden. Dàt zegt het Christusgeloof. Redelijke uitwerking ervan: Het betrekkelijke kan nòch volstrekt ontstaan, nòch volstrekt vergaan, nòch ooit in het Volstrekte òpgaan. Ontgrenzing, offer, zèker. Maar ontgrenzing is de altijdige, nooit ophoudende ontplooiïng van een betrekkelijke werkelijkheid door de eeuwige gelding van het Volstrekte ìn haar: ontgrenzing is uiteindelijk geen verdwijnen in het Absolute, maar „centreering" in, eenwording met den Logos.

Als we de conceptie van de „wonderzon" in strenge *rede*-logica uitwerken, zien we, dat die conceptie beeldend volkomen aansluit bij wat het religieuze bewustzijn in Johannes bedoeld heeft met den *Logos*. Natuurlijk is Johannes' Logosvisie niet zoo „positief", niet zoo „exact" tot mathematische figuurziening doortèèkend als onze uitwerkingen van de conceptie der wonderzon. Wij zijn eeuwen ouder dan Johannes, en het zou al heel bedroevend zijn als we in al dien tijd onze gedachten niet meer verscherpt hadden, vooral omdat wij door een zoo positivistische periode zijn heengegaan als de negentiende eeuw. Maar het *wezen* van onze wonderzon is volkomen hetzelfde als het *wezen* van den Johanneïschen Logos.

Is dat inderdaad zoo? Verstandelijk zouden we erover kunnen debatteeren tot in 't oneindige. En zeker zijn er heel wat teksten uit het Johannesevangelie aan te halen, die, uit hun verband gerukt, ons tegenspreken. Och, longitudinale menschen moèten wel longitudinaal lezen en zij kunnen, zoolang ze longitudinaal blijven, geen religieuze gedachten begrijpen. Zij zijn nu eenmaal uitsluitend „uit den bloede" geboren, „uit den wil des vleesches" en „uit den wil des mans" (Joh. I, 13). En als de Christus hun zegt, dat zij „wedergeboren" moeten worden uit „water" (vloeiend, betrekkelijk) en uit „geest"

(volstrekt), [1]) dan begrijpen ze dat al evenmin als de lichtvreezende Nicodemus. En als, in hetzelfde gesprek met Nicodemus, de Christus zegt: „En gelijk Mozes de slang in de woestijn verhoogd heeft, alzoo moet de Zoon des menschen verhoogd worden" (III, 14), dan resonneert niet in hen de symboliek van „verhoogd worden", of, beter vertaald: „opgericht worden". De slang is in het Oude Testament het symbool van het kruipend-longitudinale, het vleeschelijke en het slim-verstandelijke. De oprichting van de slang op den verticalen staf is de oriënteeriug vanuit het longitudinale naar het transversale, de omkeering, de bekeering. Die oprichting geneest de wonde, veroorzaakt door den slangenbeet van vleeschelijkheid (hunkering der Joden naar de „vleeschpotten van Egypte") en van „murmureerende" verstandscritiek tegen religieuze doorlichting. Zóó wordt de Christus „opgericht": Jezus-Christus-Logos. En Christus' kruis, het „haaksche" kruis — is er treffender, raker, soberder symbool van het transversale? Maar dit alles vindt de longitudinaal-georiënteerde uitermate „gezocht". Hij leest de evangeliedramatiek, maar kan ze niet beeldend in zich opnemen, hij kan ze niet geestelijk en zinnelijk eten en verteren. „Neem dat (nl. „het boekske dat geopend is") en eet het op", zegt de Openb. X, 9, „en het zal uwen buik bitter maken, maar in uwen mond zal het zijn als honig". Uw individualiteit (de „buik") lust geen religieuze gedachten, maar uw mond (symbool van de taal, de specifiek-menschelijke universalizeering, menschelijke ontgrenzing) zegt opgerichte gedachten, als gij ze maar eerst *verteren* kunt, religieus, redelijk-zinnelijk, transversaal.

De evangeliën moeten *religieus* gelezen worden, niet dogmatizeerend, niet moralizeerend, niet historizeerend, maar *religieus*. En we moeten ze in ons opnemen, ze in ons omzetten

---

1) Joh. III, 5. De „vulgata" vertaald hier: „*heiligen* geest". In den Griekschen tekst staat het woord heilig niet.

tot eigen geest en eigen ziel, dat ze levensinzicht worden en levensaanschouwing. Als we zóó de evangeliën lezen, lijdt het geen twijfel dat ze, in wezen, de stijging dramatizeeren van Jezus tot Christus en van Christus tot Logos, van individualiteit tot persoonlijkheid en van persoonlijkheid tot centrum van bovenpersoonlijke levensvernieuwing. De Katholiek symbolizeert die graden van menschwording in de drie sacramenten, die in de gangbare volgorde altijd het eerst genoemd worden: doopsel, vormsel en Eucharistie. We zullen uitvoeriger op die sacramenten moeten terugkomen. Voorloopig dit: In het doopsel symbolizeert de katholieke mensch de principiëele verzaking van de *erf*zonde, de verzaking van de longitudinale, voortplantige individualiteit; waardoor in ons geboren wordt het universeele, transversale bewustzijn, bewustzijn vàn God ààn Gods Wereld. In het vormsel symbolizeert hij de persoonlijke macht, ongerept te blijven te midden van de „vervolgingen om des geloofs wille", de macht, ook metterdaad een „persoonlijkheid" te zijn, transversaal „opgericht", te midden van stijginglooze menschinstincten, die al het opgerichte haten. En in de Eucharistie symbolyzeert hij de werkelijke levensgemeenschap, de „communie" met den Logos, die, alomtegenwoordig en wel gecentreerd alomtegenwoordig, hemel en aarde doorstraalt.

Johannes is de eenige van de vier evangelisten, die over den Logos ook in redebegrip spreekt. De aanhef van zijn evangelie, de eerste vijf verzen, zegt kort en krachtig wat hij met den Logos begrippelijk bedoelt. Strikt genomen hoeven we dien aanhef hier niet afzonderlijk te behandelen, omdat 't ons eigenlijk alleen te doen is, de Logosconceptie te ontvouwen in esoterisch-katholieken zin, afgezien van de vraag of de *schrijver* Johannes *bovenbewust* met zijn Logos hetzelfde bedoelde als wij. Maar voor de volledigheid toch eenige opmerkingen over Johannes' aanhef. Ik geef eerst de gangbare vertaling van den Statenbijbel, en bespreek dan de vijf versregels afzonderlijk.

1. In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God.

2. Dit was in den beginne bij God.

3. Alle dingen zijn door hetzelve gemaakt, en zonder hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is.

4. In hetzelve was het leven, en het leven was het licht der menschen.

5. En het licht schijnt in de duisternis, en de duisternis heeft hetzelve niet begrepen.

Vs. 1. *Logos* wordt hier vertaald door *Woord.* Het Grieksche logos heeft drie hoofdbeteekenissen: rede, woord, en samenvatting. Johannes heeft zeker het beginsel van alle levensvernieuwing Logos genoemd, omdat hij levende samenvatting, levende wereldsynthese wilde uitdrukken. *Als* we Logos vertalen willen, is hier de vertaling van den Statenbijbel zeker te aanvaarden. Het Nederl. *Woord* zegt hier immers, in de plechtige bedoeling die uit den samenhang voldoende blijkt, *centrale wereldbeelding,* en dat zegt het kort, puntig. De niet-plechtige gedachte aan begripsteekens, die we samenrijgen tot volzinnen, treedt hier vanzelf niet op. Oòk niet de gedachte aan „begrippenreeks". Bij „rede" zou die laatste gedachte wèl kunnen optreden. En „samenvatting", „synthese", zou hier zeker veel te „verstandelijk" aandoen.

Het plechtige „In den beginne" zegt al dadelijk, dat hier nièt bedoeld wordt in het „begin" als *tijd*begin. Het Grieksche woord *arche* zegt begin*sel,* het fundamenteele en het hooge in-éénen. Wij hebben het b.v. in „architect". De architect teekent het plan, het fundamenteele plan, maar heeft ook het opperste gezag in de uitvoering.

„In den beginne *was* het Woord". Dit „was" is natuurlijk niet verhalend bedoeld, maar *duratief* in trikten zin: was en is en zal zijn. Is, van eeuwigheid tot eeuwigheid.

„En het Woord was bij God, en het Woord was God". Johannes identificeert den Logos nièt met den volstrekten

God. Het Woord is *bij* („pros") God, het Woord is de centrale wereldverwerkelijking vàn God. Waarom dan „en het Woord was God"? De Grieksche tekst zegt, letterlijk vertaald: „en het Woord was bij *den* God, en het Woord was God". Eerst God mèt bepalend lidwoord, dan zònder bepalend lidwoord. Dit onderscheid wordt nog onderstreept door het tweede vers, dat, letterlijk vertaald, dit zegt: „En het Woord was bij *den* God". God mèt bep. lidw. is niet hetzelfde als God zònder bep. lidw. Met bep. lidw. is de beteekenis veel „definitiever", veel meer „substantief", zoodat de beteekenis zonder bep. lidw. in dezen samenhang de beteekenis wordt van een bijvoeglijk naamwoord. We zouden daarom het heele eerste vers volkomen juist zóó kunnen vertalen: „In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, het goddelijke Woord". De onderstreeping van het tweede vers wordt dan overbodig, zoodat we dan het tweede vers gerust kunnen weglaten, zonder iets aan den zin van den Griekschen tekst te kort te doen. Deze opvatting werd hierdoor bevestigd, dat het Grieksche bijv. naamw. van God (theios, thespesios) nooit een onpersoonlijke, maar altijd een individueele, hoogstens een persoonlijke beteekenis heeft. *Wij* kunnen spreken b.v. van „de goddelijke natuur". Daarom kunnen wij ook spreken van het „goddelijke" (onpersoonlijke, in dit geval *boven*persoonlijke) „Woord". Dat kan het antieke Grieksch niet. Daarom moet Johannes zich uitdrukken in het onderscheid tusschen God mèt, en God zònder bepalend lidwoord, en daarom is voor hem de onderstreeping van dat onderscheid in het tweede vers niet overbodig. Wij kunnen die onderstreeping weglaten, geheel in harmonie met zìjn bedoeling.

Vs. 2. Is al besproken. — Waarom de Kerk die onderstreeping van het onderscheid tusschen God en Logos voorbijziet en den Logos met God identificeert, ligt voor de hand. De Kerk, *als Kerk,* wil macht, en daarom tracht ze alles wat aan religie herinnert te „supranaturalizeeren": natuurlijk-doorlèèfde religie fnuikt haar macht.

Vs. 3. „Alle dingen zijn door hetzelve gemaakt". — *Door* is hier niet het woordje, dat den lijdenden vorm van een werkwoord aankondigt, zoodat we dien lijdenden vorm zonder bezwaar in den bedrijvenden zouden kunnen omzetten en zeggen „Het Wóórd heeft alle dingen gemaakt". *Door* (Gr. „dia") beteekent hier *door heen*. De zin is dus: „Alle dingen zijn door het Woord heen gemaakt". De Logos is als het „temperament" van God waardoorheen alle dingen worden, zooals een kunstwerk wordt door het temperament heen van een kunstenaar. De wereldscheppende kracht is God-zelf, de wordende wereld is Gods Tegendeel, en de supreme rustpunten in de wereld zijn de Logoi der planeten. Het supreme rustpunt van onze aardsche wording is de Logos van onze aarde. Door hem heen *worden* alle aardsche dingen. *Worden*. „Gemaakt" staat in den Griekschen tektst niet (*egeneto* = wordt, wordt geboren).

„En zonder hetzelve is geen ding gemaakt (geworden), dat gemaakt (geworden) is". Het tweede deel van het derde vers is niet zoo overbodig als het bij 't eerst beluisteren lijkt. Johannes wijst hier de Platonische gedachte aan een *tweevoudige* schepping af, een gedachte die nogal gangbaar was bij de wijsgeeren van Johannes' tijd. Plato ziet *twee* wereldscheppingen: eerst de schepping der wereld als chaos, en daarna de ordening van dien chaos door den „deuteros theos", zooiets als een „tweede God". Dit dualisme wijst Johannes af, en dat was niet overbodig in zijn tijd. Johannes ziet nièt eerst de wereld ontstaan, buiten den Logos om, als een baaierd, en den Logos dan dien baaierd ordenen. Voor Johannes vallen schepping en herschepping, beelding en doorbeelding, in de wereldwording volkomen samen.

Vs. 4. „In hetzelve was het leven". God in strikten zin, „het" Volstrekte, lèèft niet. Leven zegt verandering, nuance, groei, stijging, en het Volstrekte is onaantastbaar-ònveranderlijk. Leven bestaat-en-vergaat, God kan niet vergaan omdat Hij niet bestaat maar „geldt", volstrekt geldt. De werkelijkheid Gods is gelding in het leven. De werkelijkheid van het

leven is vergankelijkheidsovergave aan het volstrekt-geldende. Het leven is gecentreerd in den Logos, 's levens rustmiddelpunt; dat tòch verandert ìn die rust, leeft ìn die rust, steeds opnieuw met leven geladen wordt en zich ontlaadt, onophoudelijk. Zóó is het leven gecentreerd in den Logos. En alomtegenwoordig met allesdoordringende uitstraling in planeet en bovenplaneet. Dus heel ànders alomtegenwoordig dan „het" Volstrekte. Het Absolute is òngecentreerd alomtegenwoordig, wèrkelijk wel, maar niet aanwijsbaar, niet materiëel. De Logos is in al zijn Hoogheid *materiëele* uitstraling, gecentreerd, dààr.

„En het leven was het licht der menschen". Geestelijke ervaring van God *zonder meer* is geen „licht", geen levend inzicht. Eerst door centrale materiëering (zeg hier toch niet: materializeering) wordt de Godservaring tot levend en volkosmisch inzicht. Hoe .... *katholiek* is dit: een gedachte is eerst een heele, heilige gedachte, als zij ervaring is *en aanschouwing* in éénen.

Vs. 5. „En het licht schijnt in de duisternis, en de duisternis heeft hetzelve niet begrepen". De duisternis is het aardsche leven *als zoodanig*. De mensch kan tot 't inzicht komen, dat die duisternis inderdaad duisternis, is, en waaròm ze duisternis is, maar hij kan haar hier niet opheffen, en de aarde maken tot een oord van „licht". We zijn op aarde om in duisternis te tasten en mis te tasten, het licht is elders. De evolutie van menschelijk inzicht maakt de aarde niet minder „elliptisch", niet minder oord van „rekken en strekken", maar doet de aarde meer en meer blijken te zijn wat ze inderdaad is: doorgangsoord. Het licht schijnt (tegenw. tijd) in de duisternis, en de duisternis heeft hetzelve niet (nòg niet, perfectum) begrepen. Er kan eens een tijd komen, dat alle menschen op aarde weten wàt de duistere aarde is, en wàt het „licht" is. Maar dan nog, dan vooràl schijnt het licht „hier" zooals het alleen hier schijnen kan: schemerend vanuit een hoogere, diafane aanschouwingswereld in een lagere, duistere wereld van „feiten".

Naar algemeen gevoelen van de niet dogmatisch gebonden bijbelgeleerden, heeft Johannes zijn Logosbegrip overgenomen van Philo, Grieksch wijsgeer, Neoplatonicus en Neopythagoreër van het begin onzer jaartelling. Philo wordt gewoonlijk bijgenaamd „de Jood", omdat hij zijn gedachten samenweefde met de symboliek van de heilige boeken van het Joodsche volk, waartoe hij behoorde. Johannes herhaalt, in zijn aanhef, kort en krachtig de Logosconceptie van Philo, om haar dan te dramatizeeren in zijn evangelie. Wat Jood en Christen ook van elkaar scheide, in den Logos van Philo en Johannes kunnen ze elkaar vinden in hooge, religieuze éénheid. Wat zuiver, esoterisch Christusgeloof in het Jodendom verwerpt, is in-wezen volkomen hetzelfde als wat het verwerpt in het Roomsch-Katholicisme: het exclusief-longitudinale, vleeschelijke gehechtheid en verstandelijke slimheid. De Middeleeuwen hebben dit gesymbolizeerd in Ahasverus, den mensch die almaar dóórwandelt, niet sterven en dus ook niet leven kan. Ahasverus weigert den Christus een beker water ..... water, het symbool van vloeiende betrekkelijkheid. Ahasverus wil geen levensvloeiïng geven, geen levensvloeiïng zijn, hij is verstard in egale dóórbestaan. Dàt is zijn tegenstelling tot den Christus, een tegenstelling, die we in de roomsche Kerk al evengoed vinden als in het Jodendom. 't Is alleen aan de politieke macht van de Middeleeuwsche Kerk te danken, dat Ahasverus door de legende uitsluitend gedramatizeert werd als de wandelende *Jood,* en niet als de wandelende *Roomsche.* Goethe heeft al gezegd, dat Ahasverus het eenzijdige verstand symbolizeert. Wij echter hebben begrepen, dat vleeschelijkheid en verstandelijkheid *beiden* onmachtig zijn te leven en te sterven. Dàarom gaan zij ook zoo dikwijls samen in een en hetzelfde individu. En in ieder geval: een „slim" mensch kan evenmin zuiver zinnelijk zijn als zuiver redelijk; en een „vleeschelijk" mensch kan evenmin zuiver redelijk zijn als zuiver zinnelijk — een vleeschelijk mensch begrijpt niet wat Godes is.

We mogen Johannes wèl dankbaar zijn, dat hij den Logos handelend heeft laten optreden in den Christus, Logosvertegenwoordiger op aarde. Het is waar, dat Johannes' dramatiek „gesluierd" is. Maar vooreerst weet Johannes, dat het licht „hier" altijd in de duisternis schijnt. In zijn gesluierde dramatiek laat hij ons op zijne wijze beseffen, dat duisternis duisternis blijft, ook als het licht volledig als licht wordt gekend en erkend. En dan — juist door die sluiering heeft het Logosbegrip kunnen spreken, zoo breed over de heele aarde, tot ieder mensch en niet alleen tot wijsgeerig-aangelegde naturen. Ten slotte: Johannes geeft *levens*waarheid, die we, ieder voor zichzelf, *ontginnen* moeten. Een Johanneïsch denker van onzen tijd mag u den Logos „positiever" toonen dan in Johannes' tijd mogelijk was, maar als gij „begrepen" hebt is toch eerst de helft van uw religieus denken klaar. *Beleven,* bloedeigen beleven moet het voltooiën.

Aanteekening. — De „apocriefen" kennen ook Jezus, Christus en Logos als de drie hiërarchische graden van menschzijn. In de „Handelingen van Johannes" zegt Christus: „En zoo houd ik den mensch in mijne rede gescheiden. Ten eerste alzoo: erken den Logos; vervolgens zult gij den Heer erkennen; ten derde: den mensch en wat hij geleden heeft." Jezus wordt in de apocriefen ongetwijfeld voorgesteld als iets *voorloopigs*, een „voorbode" van Christus en Logos. Dit voorloopige blijkt o.a. hieruit, dat Jezus allerlei gedaanten aanneemt. Hij heet herhaaldelijk „de veelgestaltige".

Het zou niet moeilijk zijn, naast zulke „rake" gedachten ook passages uit de apocriefen te lichten, die niet alleen naïef maar ook ongebreideld-fantastisch zijn. Toch blijven de apocriefen, met de Middeleeuwsche legenden, uitingen van onofficiëel, *vrij* Christusgeloof. Meestal is die oude mystiek „schemering", we kunnen in die tijden niet anders verwachten. Overigens, de scherpe voldènking, de „positiviteit", waartoe de mystiek komen moet, zal zeker een àndere positiviteit zijn dan die der gangbare wetenschap. Zij zal nièt zijn het grof-preciese van het nauwkeurig-geconstateerde feit, òòk niet het dood-secure van een mathematische formule, maar het levend-exacte van de beeldende figuur, toegelicht door het wijsgeerig-bezonnen woord. Dus: scherp begrip en *architectonisch*-zinnelijke aanschouwing in éénen.

DERDE DEEL

DE SACRAMENTEN

I.

RITUS, RITUEELE NATUURSYMBOLIEK.

Het is overbekend, dat in den hypnotischen slaap het „sujet" dikwijls een merkwaardig krachtig plastisch-dramatisch vermogen heeft. Zijn emoties beelden zich dan veel sterker uit dan in waaktoestand. In de hypnose kan wel alleen te voorschijn geroepen worden wat in waaktoestand latent aanwezig is; maar dan wòrdt ook inderdaad „te voorschijn" geroepen wat in waaktoestand veel meer latent blìjft. Een religieus aangelegd mensch b.v. zal in hypnose zijn religieuze gevoelens sterk-plastisch uitbeelden, veel „gaver" dan menig volleerd acteur. We kunnen dan ziѐn, hoe ongedwongen een innerlijke emotie haar uiterlijk gebaar schept, als het beeldinglooze verstand (dat in de hypnose uitgeschakeld is) niet tegenwerkt.

We kunnen bij gehypnotizeerden òòk zien, hoe de uiterlijke aanvoeling van een gebaar de innerlijke emotie wekt. Als ik een vroom „sujet" de handen samenvouw als tot gebaar van bidden, wẹk ik daardoor vroomheidsgevoel, en dat gevoel dramatizeert zelf verder, nadat ik het sujet heb vrijgelaten. Dan ontsluiten zich de handen, beelden vroom gebaar na vroom gebaar in ongedwongen rythme, het gelaat krijgt een verheerlijkte, soms extatische uitdrukking, de heele mensch is als „getransfigureerd". 't Is alsof bij de uiterlijke aanvoeling van wat hij zou doen als de emotie er was, zooiets als een „vacuum" (ledig) ontstaat in zijn lichaamsvorm, en dat daar-

door de emotie als „naar buiten gezogen" wordt. Die vergelijking is niet meer dan een vergelijking, maar zij karakteriseert het verschijnsel zoo treffend, dat ik het naar die vergelijking benoemen wil als *verschijnsel van psychisch vacuum.* De gehypnotizeerde voelt een gebaar dat bij een emotie hoort die er niet is, een „leeg" gebaar dus. Zijn ziel verdraagt die leegte niet, die leegte gaat in tegen haar natuur, en zij „vult" zichzelf èn het gebaar.

We hebben bij dit verschijnsel twee stadiën te onderscheiden; 1⁰ de aanleiding, het „leege" gebaar, dat dus eigenlijk nog geen „gebaar" is, en dat van buiten komt; 2⁰ het volle gebaar, dat nu met de als „opgezogen" emotie doorbeeld is. Het oogenblik van overgang is bij den gehypnotizeerde òòk waar te nemen. Als de hypnotiseur b.v. de handen van zijn vroom sujet vouwt als tot gebaar van bidden, voelt hij, wanneer het sujet zelf dramatizeeren gaat, wanneer het zijn handen weer „in bezit" neemt. — Dit verschijnsel is bij diepe hypnose treffend waar te nemen, maar het is zeker niet beperkt tot wat we hypnose noemen. Het komt telkens en telkens voor en er zal wel geen mensch zijn, die zich volkomen aan de werking van het „psychisch vacuum" onttrekken kan. Een redenaar b.v. zal zijn rede beginnen zonder geestdrift, heelemaal niet „gedisponeerd". Zijn woorden zijn dan, om te beginnen, leege klanken, mààr klanken met psychisch zuigvermogen. Allengs windt hij zich aan zijn eigen woorden op en raakt in vuur. Soldaten die bij legeroefeningen een bajonetaanval doen, „voor de leus" natuurlijk, komen dikwijls zoo „echt" in stemming, dat ze gevaarlijk worden.

Laten we dit verschijnsel niet met „suggestie" verwisselen, want het is inderdaad iets hèèl anders. De hypnotiseur die de handen vouwt van zijn vroom sujet hoeft niets te „bevelen". Onderbewust beveelt hij misschien tòch? 't Kàn zijn. Maar dit verschijnsel treedt toch ook op, als er van een suggereerend bevel geen sprake is. Als we „opgeruimd" zijn, ademen we prettig, gemakkelijk, ruim. *Maar ook omgekeerd:* als mooi weer

zorgt voor een prettige, gemakkelijke, ruime ademhaling, worden we ook opgeruimd van binnen. Als we ons „gedrukt" voelen, ademen we onrustig, benauwd. *Maar ook omgekeerd:* als drukkend weer onze ademhaling belemmert, voelen we ons, ook psychisch, gedrukt. Bij een „levendig" mensch is er vrij overvloedige afscheiding van de schildklier. Geef een „melankoliek" mensch een aftreksel van schildklier, en.... hij wordt „levendig". Neen, het „psychisch vacuum" is een heel ander verschijnsel dan suggestie. Het is een uitwerking van de tweeëenheid van ons menschelijk wezen: innerlijke ziel en uiterlijke lichaamsvorm zijn wel te *onder*scheiden maar te *scheiden* nièt, zij hooren bij elkaar als twee beeldende tegendeelen, die alleen werkelijk zijn *in verhouding tot elkaar.* In het eerste stadium, de aanleiding, het „leege" gebaar, is die tweeëenheid nog niet verwerkelijkt. Maar in het tweede stadium, het „volle" gebaar, wèl. Het eerste stadium kan daarom optreden, buiten alle religie om. De hypnotiseur van zooeven b.v. kan de handen van zijn vroom sujet vouwen, alleen bij wijze van „proef", dus tot *empirisch* onderzoek zonder meer. Maar zoodra een sujet zijn handen „in bezit" neemt en het volle gebaar doet, wordt het anders. Het tweede stadium van het psychisch-vacuumverschijnsel is transversaal, religieus. Zooals God zijn wereld liefheeft en daarom zijn wereld wil, niet leeg, maar doorbeeld, echt „goddelijk" — zoo heeft onze ziel haren lichaamsvorm lief, en wil hem, niet leeg, maar doorbeeld, echt „bezield".

De „ritus", hoe verscheiden geschakeerd ook, is àltijd een opwekken van religieuze emotie op de wijze van dit psychisch-vacuumverschijnsel. Of de ritualist, en of de officiant dit wèèt, is een àndere vraag. Maar de ritus „doet het", juist in zooverre hij werkt op de wijze van een psychisch vacuum. De ritus moet natuurlijk vóór alles den mensch algemeen religieus stemmen, d. i. algemeen, kosmisch-transversaal oriënteeren, en wel *emotioneel.* En verder, de *Christus*ritus (de katholieke,

een protestantsche is er niet, wat protestantsche ritus heet is in het Protestantisme van het Roomsch-Katholicisme overgebleven) de Christusritus moet de drie evangelische stadiën van menschwording, die we op de laatste bladzijden van het tweede deel besproken hebben, verwerkelijken. De algemeen-religieuze oriënteering vinden we in wat we *algemeen-religieuze natuursymboliek* zouden kunnen noemen. En de drie evangelische stadiën der menschwording vinden we in den bizonderen Christusritus, de „*sacramenten*".

We bespreken nu eerst de algemeene ritueele natuursymboliek.

Het wezen van de religieuze, maar nièt-ritueele natuursymboliek bespraken we al op bl. 77, 78, 79. De eerste, Grieksche natuursymbolisten, Thales, Anaximander, Anaximanes en Heracliet zien, in verhouding tot den volstrekten Wereldwil, de wereld als oneindig-betrekkelijke nuanceering. En symbolizeeren daarom de heele wereld in een natuurgegeven, dat in zijn sterksprekende beweeglijkheid zijn uiterst veranderlijken aard blootlegt. Thales in glinstervlietend water, Anaximander in „apeiron", de onophoudelijk wisselende grens, Anaximanes in wijdgolvende lucht, Heracliet in grillig vlammenspel. Die zinnelijke natuuraanschouwing wordt al onmiddellijk „gebaar", al „acteert" de mensch daarbij niet en al drukt hij niets uit in wat we gewoonlijk „gelaatsmimiek" noemen. Want zinnelijke aanschouwing transfigureert onzen lichaamsvorm, hoe nauw merkbaar en vooral hoe „onconstateerbaar" ook. Meer nog: de wereld wordt, zoo aanschouwd, een en al gebaar van ons zèlf. Want dan is zij ons geopenbaard als gebaar van God, die in-den-grond identiek is met onze eigene diepste innerlijkheid.

De ritueele natuursymboliek keert nu het geestelijk-zinnelijk aanschouwingsproces van de Grieksche natuursymbolisten om. Die Grieksche denkers . . . . dàchten, en van hun ontroeringsdenken uit symbolizeerden zij de wereld. De ritueele natuur-

symboliek toont den mensch bepaalde, markante „gevallen'' van de aloude natuursymbolen. Markant, doordat ze op plechtige, aanschouwingvragende wijze worden aangeboden aan menschelijke aandacht. De mensch voelt nu, juist in zooverre hij nog niet de religieuze ontroering van volstrekten God aan betrekkelijke wereld in zich beleeft, die geaccentueerde symbolen als leege gebaren, als gevallen van „psychisch vacuum", die dan de religieuze ontroering en wel de fundamenteel-religieuze ontroering, de religieuze „oriëntatie" als „naar buiten zuigen".

Concreet: De roomsch-katholieke Kerk heeft nòg de natuursymbolen van de oude Grieksche natuursymbolisten. En de katholieke „zin" ervan is door al het roomsche heen onmiddelijk te herkennen voor wie den echten „sensus catholicus" heeft. Althans, wanneer zijn aandacht er eenmaal op gericht is.

Als we vanuit het voorportaal een roomsch-katholiek kerkgebouw binnentreden, zien we rechts en links van de deur een bekken met *water*. De geloovige doopt er zijn vingers in en maakt het „kruisteeken", in een beweging van de rechterhand waarmee hij eerst het voorhoofd aanraakt, dan de borst, dan de linker- en eindelijk de rechterschouder. Dit is een ritueele omzetting van Thales' watersymbool. Het is de „vloeiende" natuur, die nu op aanschouwingvragende wijze de àlbetrekkelijkheid van de wereld symbolizeert. En wel in verhouding tot God, den Volstrekte. Het kruisteeken immers is in zijn „haakschheid" symbool van transversale verhouding. En buitendien, in zijn wijdheid (de kruisfiguur „sluit" zich nooit, al verlengen we haar trekken tot in 't oneindige) symbool van verwijding: het water is hier niet een bepaald quantum water zonder meer, maar water *met een wereldzin.* Al is ieder roomsch-katholiek geloovige geen denker als Thales, de religieuze gedachte waarin Thales leefde wordt hier als „vertoond". En Thales' symbool roept nu, zonder eenig wijsgeerig betoog, de bewustzijnsoriënteering op, die zoo natuurlijk bij dit symbool hoort.

Daar drijven wolken van wierook. Het wierookvat zwaaide ze uit, en nu groeien ze en sterven zonder beklijven van ook maar één vaste lijn, grillige wolken ...... het „*apeiron*" van Anaximander. Vóór zij schommelden op de lucht, heeft de officiant het kruisteeken gemaakt over den knetterenden wierook, want de wierookwolken moeten de àlvergankelijkheid symbolizeeren in wijden, gewijden zin, het àlvergaan waarin Gods wezen, onaantastbaar, gelden blijft.

Als een roomsch-katolieke kerk gebouwd is naar ritueelen eisch (waarvan dikwijls wordt afgeweken om practische redenen), vertoont zij in grondplan een kruis, waarvan de uiteinden gericht zijn naar de vier windstreken; en het hoofdaltaar is geplaatst aan de Oostzijde, de zijde van de rijzende zon. Het kruis, wijzende naar de vier windstreken: naar het groote *lucht*beweeg, wijd waait het om den weifelloozen, strakgerichten, gerechten mensch. Zóó heeft Anaximanes, in statigstille denken, de warrelende wereld aanschouwd.

En de *vlam,* het symbool van Heracliet, is ook een telkens terugkeerend symbool in den roomsch-katholieken ritus. Voor de eeredienst mag alleen de waskaars, directe natuur, gebruikt worden. En zij behoort te worden aangestoken aan de vlam van de „eeuwige lamp", die vóór het hoofdaltaar branden moet, dag en nacht. Eens in het jaar, Zaterdag voor Paschen, wordt vuur gewijd, bekruist. Direct *natuur*vuur, getrokken uit een vuursteen.

De algemeene ritueele natuursymboliek is een psychisch-vacuumverschijnsel, maar dan verheven naar het bovenpersoonlijke. Hier geen hypnotiseur die de handen vouwt van een sujet, maar een ritus, ingeschakeld met het breede volksleven. De ritualist, die niets anders deed dan de aloude natuursymboliek ritueel omkeeren, wordt hier heelemaal vergeten. Buitendien is hij zeker niet „empirisch" te werk gegaan. Hij heeft op *religieuze* wijze *religieuze* gegevens omgewerkt. Hier is zoowel aanleiding als volle werkelijkheid *religieus.*

Er zijn schrijvers, die dit alles empirisch-occult trachten te verklaren. Zij zeggen b. v. dat de wierook „kwade geesten" en „kwade gedachten" verdrijft en zoo de atmosfeer zuivert. Maar zelfs als we zouden toegeven, dat zulke occulte werkingen ook *bij* die symboliek optraden, dan nòg zouden ze blijven buiten het wezen van de symboliek-zèlve, die nièt occult, maar mystisch, religieus is. Ieder Roomsch-Katholiek, die ook maar in de verte het katholieke leven voelt door het roomsche heen, wijst onmiddellijk alle occulte verklaring van zijn symboliek af als plat en banaal. En terecht. Ook zal hij onmiddellijk, en terecht, iedere gedachte aan „suggestie" in deze materie afwijzen. Hier ìs geen suggestie. Zie boven. Het eenige dat bij een weinig doordènken nog een schijn van suggestie zou kunnen meebrengen, is de geur van wierook. Het ìs waar, dat wierook ons min-of-meer droomerig stemmen kan. Maar daardoor wordt opzichzelf alleen de zintuigelijke waarneming gedempt en de zinnelijke aanschouwing vergemakkelijkt. Van suggestie in strikten zin, van een suggestieve aansporing of een suggestief bevel is hier geen sprake. Wel wordt de beeldende sensitiviteit verhoogd door àlle middelen die de zintuigelijke waarneming dempen en de zinnelijke aanschouwing vergemakkelijken, door ether, wierook, enz. enz. Maar verhooging van beeldende sensitiviteit (met gunstige òf ongunstige uitwerking) is nog geen suggestie. Suggestie is oplegging van een als „vast" voorgestelde gedachte of gevoel, met een als „vast" voorgestelden inhoud en als „vast" voorgestelden vorm. We weten toch wel, dat alle weifeling de suggestie krachteloos maakt. Maar de natuursymbolen leggen juist allen nadruk op het ònvaste, het betrekkelijke van alle vormen. Zoo verhoogt het ritueele natuursymbool de beeldende sensitiviteit, maar verlaagt meteen de „suggestibiliteit", en stemt den mensch tot *eigen* ervaring en *eigen* aanschouwing. Terwijl de suggestie den mensch van zichzelf vervreemdt, helpt hem het ritueele natuursymbool, *zichzelf te ontdekken.* Het roomsche *dogma* suggereert inderdaad wèl, het dogma met zijn voor-eeuwig-

definitief aandoende formuleering. Maar de werking van ritueele natuursymboliek is juist tegenovergesteld aan suggestie, *en als zoodanig een natuurlijk correctief voor het dogma.*

Het is diep-verblijdend, dat de Roomsch-Katholiek bijna altijd oneindig meer houdt van zijn ritus dan van zijn dogma. Zoo werkt de ritueele natuursymboliek mee, het katholieke denken-en-leven van roomsch dogmatisme te bevrijden.

II.

DE PRIESTER.

De ritus — zoowel de algemeene natuurritus als de bizondere Christusritus — is een hulpmiddel ter oriënteering en uitwerking van religieus leven. Een zeer werkzaam hulpmiddel, maar tòch een hulpmiddel, dat de uitzonderlijk begenadigde niet noodig heeft, althans niet ter oprichting en sterking van eigen religieus leven. Meester Thales bij voorbeeld had het ritueele watersymbool niet noodig om de heele wereld te aanschouwen als vloeiende betrekkelijkheid. Hèm hoefde geen water getoond te worden op uitzonderlijkplechtige wijze, om hem op te wekken den „zin" ervan te aanschouwen. Het natuurgegeven-zèlve was hèm aanschouwbaar genoeg. En toch — hij was niet tevreden den wereldzin te erkennen, zelf, alleen. In zijn hart leefde een onweerstaanbare drang, die hem *zeggen* deed wat hij aanschouwde. Zijn visie was niet alleen onafhankelijk van alle uitzonderlijk hulpmiddel, maar uit abundantie van eigen licht straalde zij ook uit in levende woorden.

Hiermee is gezegd, wie in natuurlijken, esoterischen zin *priester* is. Priester is de mensch, die met den Heiligen Geest is vervuld, omdat hij is die hij is. Hij beleeft de verhouding van God en Wereld, omdat hij op aarde kwam met priesterziel en priesterzinnen. Geen ritus hoeft hem te wijden, want als gewijde persoonlijkheid werd hij geboren. Daarom is hij geroepen, van nature geroepen, het woord te zeggen dat

anderen tot religieus leven wekt, en het ritueele gebaar te doen dat anderen opricht. Dat woord en dat gebaar worden hem geschonken door God zijnen Vader, en door de Schoone Stof die zijne Moeder is. Zoo wordt de priester geboren tot den heiligen ritusdienst, dien hij uitsluitend begeert uit drang-tot-geven, uit liefde en uit liefde alleen.

Als we de roomsche Kerk vragen, wie zìj als „priester" erkent, gaat zij onmiddellijk „historizeeren": Christus heeft aan zijne Apostelen de priestermacht gegeven. De Apostelen hebben die macht overgedragen op hunne opvolgers. En deze wéér op „opvolgers". Zoo is het doorgegaan tot in onzen tijd. Zoodat de priestermacht, door Christus ingesteld, in een bepaalde historische lijn is dóórgetrokken tot in onze dagen. Die historische lijn heet officiëel „apostolische successie". De apostolische successie, en zij alleen, maakt iemand tot priester. De priesterwijding is niets anders dan het dóórtrekken van de apostolische successie, het dóórtrekken van de machtsoverdracht van Christus op de Apostelen. Christus heeft gewild, dat alleen mannen tot priesters gewijd worden, en dààrom kan de vrouw nooit priester zijn. Een „positieve" wettelijkheid, die niets zegt over natuurlijke „waardigheid". Een vrouw kan een heilige zijn, zeker. Maar priester nièt, omdat Christus het priesterschap nu eenmaal zoo heeft „ingesteld", dat het alleen kan overgaan van man op man. Het priesterschap is in de roomsche Kerk een *ambtelijke* macht, onafhankelijk van de waardigheid van den mensch aan wien die macht, historisch, gegeven wordt. Als een priester een sacrament toedient zooals Christus het heeft „ingesteld" en met de bewuste bedoeling dit zoo te doen en niet anders, dan ìs dat sacrament „geldig", hoe onwaardig de priester overigens ook moge zijn.

Dit alles is heel erg .... longitudinaal. En toch is er nog een glimpje van pure esoteriek aan te ontdekken. Heelemààl dood is, ook hier, de traditie niet. *Alleen de man kan priester zijn.* Hoe „wettelijk" de roomsche Kerk dit ook opvat, het sluit onmiddellijk aan bij het natuurlijk-esoterische karakter

van den priestermensch en bij het wezen van „ritus". Ik wil niet eerst met vele woorden verklaren, dat „de" vrouw voor mij volkomen evenwaardig is aan „den" man. Wie mij verdenkt van geringschatting voor vrouwelijk leven, leze niet verder: hij zou me toch niet begrijpen. Maar, al zijn man en vrouw ook volkomen evenwaardig, er zijn toch vrouwelijke functies en mannelijke functies; de gedachte aan een man of vrouw, die wezenlijke levensfuncties van de andere sexe zou willen overnemen, is absurd en belachelijk. De vrouw kan zeker even vol zijn van uitbundig transversaal leven als de man. Maar haar wezenlijke functies, waardoor zij dat leven mededeelt aan anderen, zullen altijd *vrouwelijk* zijn: lenig, geleidelijk, vloeiend, zij zullen altijd meegaan met het durende leven. De wezenlijke functies echter, waardoor de man zijn uitbundig leven aan anderen mededeelt, zullen *mannelijk* zijn: strak, acuut, stralend, zij zullen altijd „uitzonderlijk" zijn. De man heeft zijn hoogten en laagten, zijn rijzing en daling; maar het vloeiende leven der vrouw „blijft op peil". De man stort zijn abundante leven uit, de vrouw doet het uitgroeien, geleidelijk, en zij baart het, en verzorgt het van uur tot uur. Zoo is het „physiologische" leven van man en vrouw, en zoo is beider geestelijk-aanschouwende leven ook. „Zoo boven zoo beneden". Zeker mogen we niet het „boven" verklaren uit het „beneden". Want het „boven" is verheerlijkt-diafaan terwijl het „beneden" duister is, en we kunnen het duistere wel verklaren uit het doorzichtige maar niet omgekeerd. Als we echter eenmaal het „boven" gezien hebben, zien we ook, dat en hoe het „boven" in kiem aanwezig is in het „beneden". Als we de hoogere functies van man en vrouw doorzien, zien we ze ook „al aankomen" in de lagere. Moderner: Het religieuze leven in zijn geheel, ook de ritus, is een „sublimeering" van erotiek. Wie het als zoodanig begrijpen kan, erkent ook de meer-dan-utilistische beteekenis van de „gewone" erotiek. Die niet alleen „de soort in stand houdt", ook niet alleen de evolutie bevordert van het individu,

maar ook een symbolisch geval is van God-Wereldliefde. Waarbij man en vrouw zich tot elkaar verhouden als God en Wereld, die òòk, als wezenlijke tegendeelen, volkomen evenwaardig zijn.

Welnu. De ritus is geen leven van uur tot uur, maar een uitzonderlijke, plechtige, feestelijke, „acute" innerlijke ervaring en uiterlijke aanschouwing. Waarbij de nadruk op de aanschouwing ligt, omdat juist daardoor het religieuze leven wordt gewekt. En in dat acute leven is de man de agens, nièt de vrouw. Ook zij gaat er in mee, zeker, en zij heeft er een functie bij, evenwaardig aan de priesterfunctie van den man, maar de wèkkende functie is en blijft mannelijk. De priestermacht bij uitstek is de Logos-zelf. En de priester op aarde vertegenwoordigt den Logos, werkzaam, legt magisch contact tusschen Logos en mensch. Zoowel de vrouw als de man is geroepen, eens geheel in den Logos op te gaan. En menige vrouw is dichter bij dien uiteindelijken gloriestaat dan menige man. Maar wat de vrouw nièt kan al is zij dit volle sterven ook nòg zoo nabij, is den Logos prototypeeren op aarde, actief, plechtig, acuut, ritueel. Dat kan de man wel, en des te werkzamer naarmate hij meer een priestermensch is. Welke is dan daarbij de functie der vrouw? *Zij* vertegenwoordigt de wereld der *aardsche vormen,* die door den Logos bevrucht, doorstraald worden tot hooger aardsche leven. Sluit de priester contact tusschen hemel en aarde, de vrouw voedt den levensstroom die aarde en hemel doorvloeit om de aarde te versterken tot steeds hechter draagster van den hemel en den hemel te doorbeelden met steeds diafaner leven. Beider functies zijn even noodzakelijk, en, in verband met het eenzelfde einddoel (Logoswording), volkomen evenwaardig. Neen, 't is niet een „instelling" van Christus, dat alleen de man katholiek priester kan zijn. Het is een natuurwaarheid, die waar zal zijn zoolang de man man is en de vrouw vrouw. Zoo wordt het overigens ook door het katholieke volk gevoeld door alle exoterische traditie heen. Hiermee hangt ten nauwste samen de esoterische gedachte, waarvan het priestercoelibaat

een glimpje is. Het erotische leven van den priestermensch moet transversaal georiënteerd zijn. Zinnelijk wèl, vleeschelijk nièt. De instelling van het priestercoelibaat, die, negatief, alleen het sexueele leven verbiedt, is hiervan een flauw glimpje. Of de priester ook „gewoon" sexueel leeft zooals hij ook „gewoon" eet en drinkt, is een bijkomstigheid die zijn wezenlijke erotische oriëntatie niet hoeft te beïnvloeden. Maar het priestercoelibaat is toch een glimpje van de natuurwaarheid: geen priester is priester, tenzij hij, wijder dan alle gezinsleven, transversaal liefheeft. Het priestercoelibaat is een kerkelijk-disciplinaire instelling, die ook kerkelijk weer zou kunnen opgeheven worden. De esoterische waarheid echter die daar nog altijd bij zweeft, kan niet worden opgeheven zoolang een priester een priester*mensch* moet zijn.

Ik sprak in het vorige artikel van „kerkgebouw". Dit woord heeft een sterk exoterische beteekenis. De Kerk als „gemeenschap der geloovigen" is een geheel van instellingen en dogmata, en daarin menschen, die door instellingen en dogmata worden saamgehouden. „Kerk" hangt samen met „circulus" (spr. uit „kirkulus"). De Kerk is de omgrenzing van menschen met een bepaalde, exclusieve, dogmatische belijdenis. En het kerkgebouw is hun vergaderplaats, waarin zij zich afsluiten van „die daarbuiten". Zoodra we esoterisch den ritus gaan zien, wordt het kerkgebouw meer en meer tot „tempel". Het Lat. „templum" zegt in eerste beteekenis ook „omgrenzing". Maar toch .... „Templum" is oorspronkelijk de wijde kring, dien de auguur trekt met zijn staf in de lucht. Binnen dien wijden ruimtekring observeert hij de vogelen, en voorspelt of vermaant al naar gelang de teekens, welke die boden van hoogere machten hem geven. Later werd „templum" het gebouw waarin godsdienstige plechtigheden werden verricht, en het „observeeren" van voorteekens veredelde zich meer en meer tot aanschouwing van schoonen ritus. Het „contemplari" (Fr. „contempler") werd hoe langer hoe minder een constateeren,

hoe langer hoe meer een zinnelijk-geestelijk zien. In het Nederl. is „contempleeren" heel en àl zieleaanschouwing, zooals „mediteeren" bovenverstandelijk denken, redelijk-beeldend denken is. Hoe minder de mensch zich laat suggereeren door dogmatische formules, en hoe rijper de „contemplatie" in hem wordt, des te meer zal zijn „kerk" zich tot „tempel" transformeeren. Dan zal hij ook inzien, dat de ritueele „magie" een onmiddellijke uitwerking is van „majische", zinnelijke aanschouwing. En geen occultisme, hoe wetenschappelijk overigens ook, zal de atmosfeer van zijn tempel ontwijden.

III.

HET DOOPSEL.

De algemeene ritueele natuursymboliek symbolizeert, werkzaam, magisch, de fundamenteele religieuze oriëntatie. De sacramenten „differentiëeren" die algemeene oriëntatie en „integreeren" haar weer, centraal. *Zij* zijn de werkzame, magische symbolen van de gradueele menschwording, die in den Logos uitmondt. Of, omgekeerd, de sacramenten zijn de magische middelen, waardoor de Logos den mensch meer en meer in zich opneemt. De werking der algemeene ritueele natuursymboliek is niet „gecentreerd": zij versterkt alleen het algemeene verhoudingsbesef van God en Wereld. De sacramenteele symboliek echter is gecentreerd in den Logos. Daarom vinden we algemeene ritueele natuursymboliek ook in religies, die de Logoscentreering nog niet kennen, b.v. in het Boedhisme. Maar die religies kennen geen *sacramenteele* symboliek.

In roomsche opvatting is de efficaciteit der sacramenten uitsluitend historisch, longitudinaal gefundeerd. In roomsche opvatting zijn de sacramenten waarneembare teekenen, waardoor een onzienlijke genade gegeven wordt, omdat Christus het zoo heeft gewild. De sacramenten hebben alleen geldigheid, doordat ze door Christus, historisch, zijn „ingesteld". Christus heeft het uiterlijke teeken ook wel bedoeld als natuurlijke manifestatie van de opzichzelf onzienlijke genade. Het sacrament zal dus, ook in roomsche opvatting, ongeldig zijn als de natuurlijke manifestatie wordt te niet gedaan. Het doopsel

b. v. is naar roomsche Kerkleer door Christus ingesteld als een uiterlijk teeken van „afwassching", waardoor de onzienlijke reiniging van de erfzonde wordt „beteekend" èn volbracht. Daarom zou iemand die met wijn gedoopt werd niet geldig gedoopt worden: wijn immers „veraanschouwelijkt" geen afwassching, water wèl. De *grond* van geldigheid of ongeldigheid is echter niet de aanschouwing, maar de historisch-feitelijke instellingsbedoeling van Christus.

Esoterisch, transversaal, is de aanschouwing-zelve de gelding-zelve van het sacrament. De eigenlijke agens is de Logos, die den mensch als „trekt" van stadium tot stadium naar de Logosverheerlijking. En de sacramenteele materie, die door de aanschouwing een gewijden wereldzin krijgt, is het orgaan van den Logos. En de „genade"? Ook in roomschen zin is de genade niet, althans niet in de eerste plaats, „vergeving", maar een kracht en een werking die de oorzakelijke reeks van goede-daad en belooning, van slechte-daad en straf, doorbrèèkt. Het spreekt vanzelf, dat de Kerk dit begrip genade ook weer tracht te supranaturalizeeren. Maar de grondgedachte „genade die alle oorzakelijke werking van verdienste te buiten en te boven gaat" is esoterisch en natuurlijk. In levend taalgebruik heeft dit woord beslist die transversale beteekenis. Wie b.v. is „dichter bij Gods genade"? De mensch die „zeggen" kan, niet doordat hij het verdient, niet doordat hij zich lang oefende in rythme en rijm en raakheid-van-beeld, maar doordat hem „geschonken" wordt en doordat hijzelf „schenkt" buiten en boven alle verdienste. En dat wij genade wezenlijk met aanschouwing en dùs met schoonheid verbinden, belijden we onmiddellijk door het synoniem van genade: *gratie*. Is gratie niet ook .... schoonheid?

genade

Het eerste sacrament is het doopsel. Zooals ik reeds zeide, is, in de exoterische opvatting der roomsche Kerk, het doopsel door Christus ingesteld als een uiterlijk teeken van afwassching waardoor de onzienlijke reiniging van de erfzonde wordt be-

teekend èn volbracht. De Kerk onderscheidt bij dit sacrament (overigens bij àlle sacramenten) bijkomstige „ceremoniën" en wezenlijken „ritus". De wezenlijke ritueele materie van het doopsel is natuurlijk water, dat afwassching symbolizeert en daarom waarneembaar *vloeien* moet. Als het water nièt vloeit (maar b.v. alleen gesprenkeld wordt zonder eenige waarneembare vloeiïng) is het doopsel niet geldig. In normale gevallen vloeit het water over het hoofd van den doopeling. Maar voor de geldigheid is alleen vereischt, dat het vloeit over het lichaam van den doopeling. Het doopsel is ook geldig als het water vloeit b.v. over de naakte voeten. Tot den wezenlijken ritus behoort ook de doopformule, die uitgesproken moet worden door hem die het doopsel toedient, en wel terwijl het water vloeit. Zij luidt: „Ik doop u in den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes". In de eerste eeuwen van het Christendom werden alleen volwassenen gedoopt, en tot de geldigheid van het sacrament was vereischt dat zij de innerlijke bedoeling hadden, gedoopt te worden. Sedert de vijfde eeuw echter werd het kinderdoopsel algemeen, en fungeeren de „doopgetuigen" (Peter en Meter) als bewuste plaatsvervangers van het onbewuste kind. De normale officiant bij het doopsel is de priester, maar in tijd van nood (b.v. in sterfgevaar) kan en mag en moet een ièder doopen.

Nu we eenmaal de esoteriek van de erfzonde begrepen hebben, is de esoterische zin van het doopsel niet moeilijk te ontsluieren. Het doopsel vooronderstelt de religieuze oriëntatie, en concretizeert die nu van „stemming" tot „wil". We kunnen het doopsel beschouwen als de overgang van Boedhisme tot Christusgeloof. Van het Boedhisme met zijn natuurritus zonder meer, tot den Christusritus die de transversale oriëntatie van den natuurritus centreert in den Logos. Van die centreering is het doopsel het begin, de eerste graad. Het is de wedergeboorte in den individueelen wil, waardoor het individu persoonlijkheid wordt „in kiem". De afzwering van

de individualiteit als zoodanig met al haar sluw verstand en vleeschelijke gehechtheid, om te stijgen, graad na graad, naar den Logos. Ontluiking van den bewusten drang, te leven als kind van God en Schoone Stof, en wel in de òpvoerende kracht van den Logos. Nadat de mensch door den natuurritus religieus werd gericht, worden nu Logos en hijzelf als twee vaste punten van een religieuze richtlijn. De esotericus zal het doopsel van zuigelingen zien als een misbruik van een Kerk, die zoo spoedig mogelijk den mensch wil „inlijven". Niet de „doopgetuigen", maar de doopeling-zèlf heeft de handhaving van eigen, klein individu principiëel en bewust op te geven om nu, in kiembegin althans, persoonlijkheid te worden. De doopeling moet zèlf den zin beleven van de verzakingswoorden, die thans Peter en Meter uitspreken in naam van een zuigeling „Ik verzaak den duivel en al zijn bedrijf, ik verzaak de pomperijen der wereld en de begeerlijkheid des vleesches". Moderner en esoterischer gezegd: „Ik begeer van ganscher harte, weg te groeien uit listig en pronkgraag verstand en uit de vernederingen van mijn vleesch en mijn bloed, dat uit vleesch en bloed is voortgeplant. Van nu af *wil* ik kind zijn van God en Schoonheid, door de kracht van den Logos, mijnen Heer".

Het strenge kerkelijk-ritueele voorschrift, dat het water waarneembaar *vloeien* moet, is een duidelijke glimp van de esoterische doopgedachte. De officiëele theologie moge dit vloeien alleen verklaren als symbool van „afwasschen" — de esotericus weet, dat het nog iets heel anders beteekent en doet. De delging van de erfzonde, die zoo diep-invretende bevlekking, kan toch niet beeldend-juist verzinnelijkt worden in alleen-*vloeiend* water. Vloeiend water zonder meer „spoelt af", maar wascht geen diep invretende bevlekking weg. Als het doopsel alleen symbolizeerde op de wijze van „afwassching", zou de dooper nog iets heel anders moeten doen dan „spoelen", denkend aan de fundamenteele ontvlekking die hij symbolizeeren moet. Neen, het water *vloeit* bij het

doopsel, omdat 't „het" betrekkelijke verzinnebeeldt, „de" schoone, eeuwig-vlietende Stof. En wel de Stof, in verband met een bepaald individu, dat Haar nu plechtig erkent als maagdelijke, d. i. niet-voortplantende, transversale Moeder. Glinstervlietend water — in gezichtsaanschouwing openbaart het zich als oneindig-genuanceerde Wereld, in even-tastende bewegingsaanschouwing voelt het de geloovige als wijde Wereldzin, wanneer hij de vingertoppen in water doopt en het wijde kruisteeken maakt, en als innige gevoelsaanschouwing ontvangt de doopeling het nu over zijn lichaam: „Verlos mij uit de banden van mijn vleesch en mijn bloed, ik wil ùw kind zijn, Schoone Stof, Moeder-Maagd". Glinstervlietend water — in esoterischen doopselritus zie ik het vloeien, niet over het hoofd, maar over de voeten van den doopeling. De voeten immers zijn de organen, waarop de mensch „staat", loodrecht, en zoo zijn transversale oriëntatie op menschelijke wijze symbolizeert. Johannes heeft dat gevoeld in het 13de hoofdstuk van zijn evangelie. Zijn „voetwassching" symbolizeert èn daadwerkelijke transversale oriëntatie èn de ware hiërarchie, die daarmede één is, de hiërarchie, waarin de meerdere den mindere dient: „Gij heet mij Meester en Heer, en gij zegt wèl, want ik ben het. Indien dan ik, de Heer en de Meester, uwe voeten gewasschen heb, zoo zijt gij ook schuldig elkanders voeten te wasschen."

De algemeene natuurritus is stemmingsoriëntatie nog. De bizondere sacramenteele ritus, de Christusritus, is de concrete stijging van graad tot graad, van individu tot persoonlijkheid, en van persoonlijkheid tot bovenpersoonlijken Logos. Den eersten graad vinden we in het doopsel, maar het doopsel ìs toch al een graad, ìs al „hiërarchisch". De algemeene natuurritus kan verwerkelijkt worden buiten hiërarchie om, het doopsel moet al hiërarchisch worden vertoond èn gedaan. Daarom is, esoterisch, de vrijgevigheid te verwerpen, waarmee de roomsche Kerk iederèèn de macht toekent te doopen. Die vrijgevigheid is overigens maar schijn. In waarheid is zij de

suggestie „zie, hoe gewichtig en noodig het is, ingelijfd te zijn bij de roomsche Kerk". Neen, doopen is een hiërarchische daad; de doopeling is een mindere, die door een meerdere, een hoogeren Broeder, tot kind van God en Stof in de kracht van den Logos magisch wordt ingewijd. Het zinnelijk aanschouwde, zinnelijk gevoelde water werkt als een psychisch vacuum, dat het *reinheids*besef oproept, zoo onafscheidelijk-één met het geloof, kind te zijn van God en Stof in de kracht van den Logos. De Logos doorstraalt den doopeling met jeugdig geestelijk-zinnelijk leven, en wel door den officiant, den *priester*, heen.

Er is geen gevaar dat we dit alles te „materialistisch" opvatten, als we maar nìet in empirische (dus ook niet in empirisch-occulte) denkwijzen vervallen en in de denking blijven die de eenig-esoterische zijn kan: de mystische, de beeldende. Materie en ziel zijn wel te onderscheiden, niet te scheiden, en de wereld is werkelijkheid van zielen en zielevormen. De Logos grijpt plaats in een aanwijsbaar centrum, en niet in den vage, overal een beetje en nergens gecentreerd. En als priester en doopeling, de een meer de ander minder, bevrijd zijn van de banden van vleesch en bloed, dan beteekent dit zeker niet, dat de werkelijkheid van vleesch en bloed in hen is òpgeheven, maar dat zij is vèrheven van beeldinglooze zintuigelijkheid tot beeldende zinnelijkheid, en dat daarom ook hun verstand tot rede werd. O 't is zoo gemakkelijk, neer te kijken op de materie en te vluchten naar onreëele abstracties en die te tooiën met den naam van „geest". Zoo dispenseert men zich van de tragiek des levens. Maar een mensch te zijn van geest en ziel en zinnen, en tòch bevrijd uit de *banden* van vleesch en bloed — alleen wie dàt kan, kan ook denken over werkelijke religieuze beelding.

IV.

HET VORMSEL.

In de gangbare volgorde der sacramenten wordt het vormsel altijd als het tweede genoemd. Exoterisch is het vormsel een sacrament, waardoor de kracht gegeven wordt, het geloof te belijden en te verdedigen. De uitwerking van het vormsel is standvastigheid („robur") in het geloof, zich uitend in weifellooze belijdenis en moedigen strijd voor de geloofswaarheid [1]). De officiant is een bisschop. Een priester onder den graad van bisschop kan het vormsel niet geldig toedienen tenzij als buitengewoon gedelegeerde van den paus in speciale gevallen. De bisschop legt ieder vormeling afzonderlijk de handen op 't hoofd, zalft hem op 't voorhoofd onder het uitspreken van de vormformule, en geeft hem een lichten kaakslag als symbool van strijd en lijden ter wille van het geloof. De vormformule luidt: „Ik teeken u met het teeken des kruises en versterk u met heiligen olie („chrismate salutis"), in den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes".

Het vormsel heeft, exoterisch, een duidelijk „krijgshaftig" karakter. De vormeling wordt als tot ridder geslagen. Hij ontvangt niet de minste kerkelijke ritueele macht, niet de minste kerkelijke regeermacht, en toch, de *bisschop* „vormt"

1) „Robur ad fidem, ubi opus fuerit, constanter profitendam, et ad eam data opportunitate propugnandam" (Bucceroni, Institutiones Theol. Moralis, de Confirmatione).

hem, plechtig, hiërarchisch — zooals een generaal een officier installeert, plechtig, hiërarchisch, hem opneemt in de orde der militairen, die geen burgerlijk ambt hebben, maar ridderlijk moeten strijden. „Ik *teeken* u met het *teeken* des kruises" — het kruis wordt hier een krijgsembleem, het doet denken aan de kruisbanier, waarop Constantijn de Groote schreef „In hoc signo vinces" (In dit *teeken* zult gij overwinnen"). De vormeling wordt gezalfd met olie, die, door zijn indringingsvermogen, van oudsher de levenskracht symbolizeert. De kaakslag is hetzelfde symbool als de ridderslag met 't zwaard. Maar de kaakslag is „instrumentloos" en daardoor directer levend.

In de esoteriek van het vormsel valt al dat demonstratief-krijgshaftige weg. En toch, achter de militaire flinkheidsostentatie, zoowel van vormsel als van wapenmacht, fluistert een levend woord waarop de esotericus onmiddellijk „resonneert". Hoe ver militair en monnik van elkaar schijnen te staan, het is niet alleen toeval dat de riddertijd meteen de tijd der monniken was. Als militair en monnik uit roeping zijn wat ze zijn, staan ze heel dicht bij elkaar. Beider diepste bewustzijn gaat open bij dat ééne woord, en nu de tijd van ridders en monniken voorbij is, zoekt dit eene, eenzame woord een nieuwen vorm waarin het, ook maatschappelijk, leven kan. *Eer.* Hoeveel beteekenissen heeft het woordje „eer"! Het zegt b.v. iets anders in *eerlijk* dan in *eervol*, en weer iets anders in *eerbaar*. Maar al die beteekenissen hebben toch iets gemeen, en dat eene, zèèr wezenlijke, begrijpen militair en monnik beide. De militair is in zijn daden een „man van eer", de monnik is een „man van eer" in zijn denken. De militair schaamt zich diep, als hij verdacht wordt van intriges, „slimme" practijken met niet-open vizier. En de monnik schaamt zich diep, als hij zich meent te betrappen op een „slimme" redeneering, hij, die een-en-al candide meditatie moet zijn, kinderlijke overgave aan de waarheid. „Eer" in

allerwezenlijksten zin is tegengesteld aan al wat slim, „stiekem" is, eer in allerwezenlijksten zin is *menschelijke openheid*, maar dan in uiterste spanning van heldendaad of heldengedachte. En zóó beleven haar militair en monnik. Moderne menschen, die zich moeilijk kunnen indenken in de psyche van militair en monnik, zullen hier veel tegen inbrengen. Maar al hun tegenwerpingen berusten op verwisseling van wezen en bijkomstigheid. Zeg niet, dat militair en monnik „poseeren". Wie in hun ziel kan zien, weet, dat hun pose geen pose, geen leugen is. Pij en uniform zijn afweermiddelen tegen een wereld die iederèèn wil dwingen „slim" te zijn. En wèrkzame afweermiddelen. Zelfs thans nog, nu ridders en monniken „uit den tijd" zijn, wordt de intrigant eventjes „stil" als hij de kinderlijk-oprechte verschijning ziet van een uniform of een pij. Zeg ook niet, dat een militair zoo „vechtlustig" is. Een vechtlustig mensch is *militant,* niet militair. De militair vecht veel liever nièt dan wèl. Maar, gegeven nu eenmaal dat naties in onze onvolmaakte wereld met elkaar moèten vechten, heeft hìj zijn leven veil, opdat er zoo afdoende mogelijk en zoo fair mogelijk en dùs ook zoo mìn mogelijk gevochten wordt. En de veelbesproken militaire „pronkzucht" ìs niet militair maar *militaristisch.* De militair is van harte deemoedig, hij gehoorzaamt even graag als hij beveelt; de militarist echter houdt van een mooi pakje en van zijn eigen sonore commandostem. Ook de zgn. „Weltflucht" van den monnik is een bakersprookje. De monniken van de Middeleeuwen waren alles behalve „weltflüchtig". Zij hielden wel van eenzaamheid, maar òm in de eenzaamheid ook door-en-door .... *wereldsche* wetenschap te beoefenen. De „kluizenaar" is „weltflüchtig", de monnik niet: de monnik is, even wezenlijk als de militair, een „goed kameraad". Ja, kameraadschap van monnik en militair beiden is een uitvloeisel van *eergevoel,* gevoel voor openheid. En juist in zooverre als die kameraadschap ècht is, doorgrijpt ze ook het zoo reëele sexueele leven. Monnik èn militair hebben te verzaken aan de zoetheid van

het gezinsleven. Het *wezen* hiervan is, dat zij het *feitelijke* van het sexueele leven niet „au sérieux" nemen. Voor hen kan het geslachtsleven alleen rein zijn, als de *feiten* ervan niet zoo zwaar wegen, dat een menschje de importantie krijgt van een afgod. Een monnik, die een bepaalde vrouw zoo belangrijk vindt dat hij met haar „er van dóór gaat", was allàng de ware broeder niet; en een Simson, die zijn kracht en zijn plicht verkoopt voor de gunsten van een Delila, was allàng geen goed kameraad. Kameraadschap gaat niet samen, kan onder geen voorwaarde samengaan met sexueel gewichtigheidsgevoel, dat in-den-grond arrogantie is.

Maar ridders en monniken zìjn „uit den tijd", en zij komen in hun vorige levende gedaanten niet meer terug. Wie nog hopen kan op een nieuwen maatschappelijken vorm van eer, verbeidt den Machtige, den Verlosser-Imperator, die aan adelmenschen een *nieuwe* mogelijkheid geven zal, in volle zielekracht èn volle lichaamskracht afstand te doen van bezit en gezinshartelijkheid, alléén om in listelooze eer te kunnen leven en sterven. En wie waardig het vormsel ontvangt, bereidt de materie waarin de Logos den Verlosser-Imperator boetseeren zal.

Eer, menschelijke openheid in uiterste spanning van heldendaad of heldengedachte, daadwerkelijk opgeven van de individualiteit, opdat de persoonlijkheid haar doorstrale, dìt is de esoteriek van het vormsel. In het doopsel verzaakte de mensch, negatief en eerst in beginsel, zijn longitudinale individualiteit. In het vormsel verwerkelijkt hij positief, in geest en ziel en zinnen, zijn transversale persoonlijkheid.

Als het vormsel eens esoterisch wordt toegediend, zal de ritus zoo sober mogelijk moeten zijn, om de uiterste spanning te verwerkelijken van ritueele magie. Omdat de priestermensch niet ritueel gewijd wordt, maar juist priestermensch is omdat hij geen ritueele wijding meer hoeft te ontvangen, vervallen vanzelf de *ritueele* priestergraden. Zeker, het bewustzijn van den priestermensch groeit òòk nog, maar alleen door beleving,

niet door ritueele wijding. De priestermensch zal het vormsel toedienen, en dat des te werkzamer, naarmate hij meer priestermensch is. De lichte kaakslag is een te uitwendig symbool voor de wezenlijke tragiek van alle „open" menschelijkheid op aarde. Die tragiek leeft buiten „slagen", ook buiten de slagen van het „Lot". Zij is het lijden van het individueele hart, dat zich onthechten wil van zooveel waarmee het nog met duizende vezeltjes is vastgegroeid, maar dat zich niet onthechten kan zonder te bloeden. En zij is meteen de stille grootheid van dat zelfde hart, dat door alle lijden heen zijn *eer* onwondbaar weet.

Maar de handoplegging is een gebaar, zóó natuurlijk, zoo heelemaal niet „ingesteld", dat het tot 't wezen behoort ook van den sobersten vormselritus. Een plastisch gebaar, waardoor de priestermensch den vormeling als „boetseert" om zijn zielekracht aan hem mede te deelen. En bij den vormeling is het ontvangen der handoplegging het gebaar, waardoor hij den priestermensch als zijn meerdere erkent, zonder in 't minst op slaafschen afstand te blijven, maar zóó, dat hij den priestermensch èn zichzelven de eer aandoet van open, intiem, persoonlijk contact. Ook de zalving met olie is een symbool, dat ondanks zijn onschatbare oudheid levend blijft. Is de wierook „vlietende grens", de olie doordringt de menschelijke lichaamsgrenzen die niet zoo gemakkelijk vervloeiën kunnen als de grenzen van wierookwolken, verlenigt ze, versterkt van binnen de vitale kracht, die haar grenzen te buiten wil gaan. Eertijds werden de ledematen der athleten met olie gewreven, om ze te doen ontstarren en hun vitale kracht op te wekken. We zullen niet zoo banaal zijn, de zalving met olie van vormelingen (en van koningen) uitsluitend „utilistisch" te verklaren als een vergelijking met de inwrijving van een athleet. Maar toch, ook de kleinste utiliteit — als ze maar waarachtig nuttig is en geen utiliteit voorliegt — houdt de evolutiebelofte in van hooge menschelijkheid, die niet meer nuttig is in kleine „practijk", maar die weldoet in het groote leven. Dit geldt

ook voor de „handoplegging". Geen pottebakker denkt bewust aan een gebaar van „zegenen" als hij zijn klei tot nuttige vormen boetseert. Toch is de handoplegging, de plastische, gesluierd al in zijn werk aanwezig.

In het kerkelijk-ritueel Latijn heet dit sacrament „confirmatio". Letterlijk vertaald: bevestiging. Het woord „vormsel" is heelemaal geen vertaling, maar een overnemen van den Latijnschen klank (fir = vor) in Nederlandsche kleur. Zoo heeft het Nederlandsch raak gezegd, wat het vormsel, esoterisch, inderdaad is. Het vormsel is een bij uitstek „vormend", plastisch sacrament. De persoonlijkheid die de individualiteit doorstraalt, „vormt" haar, zooals een beeldhouwer zijn beeld. Telkens weer denkt de esotericus aan boetseeren als hij aan het vormsel denkt. Maar het vormsel is levend boetseeren in levende materie. Ontgrenzing om steeds nieuwe ontgrenzing in te leiden. Ontgrenzing om eindelijk tot de volledige ontgrenzing te komen, die magisch wordt gesymbolizeerd in de Eucharistie.

V.

DE EUCHARISTIE.

Boven alle begrensde vormen is de wonderzon, die, onbegrensd, d.i. door geen bepaalde oppervlakte omgeven, haar planeet en bovenplaneet of „hemel" doorstraalt. In haar, zelf vormvrij, is alle vormende en vormvernieuwende dus ook alle ontvormende kracht gecentreerd. Zoo is beeldende verhouding altijd: dàt geven wat het gevende principe zèlf niet heeft. Want beeldend geven is niet zich-uitputtend àfgeven, maar het stellen van het tegendeel van zichzelven, in zelfverwerkeling. Zoo geeft de man aan de vrouw het moederschap dat hijzelf noch heeft noch begeert, zoo schept God de oneindige wereldnuance, terwijl zijn eigen volstrekte wezen alle betrekkelijkheid absoluut uitsluit.

De wonderzon is het centrum van alle vormkracht. De feitenzon vormt nièt. In haar is het *feiten*beweeg van haar planetenstelsel gecentreerd, het longitudinale feitenbeweeg. Wie haar alleen erkent en de wonderzon, ook in aanvoelen, òntkent, zal dààrom nooit een vorm *als vorm* kunnen aanschouwen. *Dit is de wezenlijke reden, waarom empirische wetenschap alles mechanisch verklaren wil en door-en-door onplastisch blijft.* Zij moet zwijgen, en zwijgt inderdaad, zoodra er van vorming, van beelding sprake is. Zij kent, ten hoogste, „schikking van stofdeelen", zij kent geen „vorm". De wonderzon, die zij niet kent, „vormt". Wie de wonderzon aanvoelt, voelt de

werkelijkheid aan die *beelding* is. En wie de wonderzon positief-redelijk begrijpt en scherp-zinnelijk beleeft, begrijpt en doorziet de werkelijkheid, juist in de mate van zijn begrijpen en beleven van de wonderzon. De wonderzon „vormt", *iedere vorm is, als vorm, een wonder.* Vorming is altijd transversaal, beelding van innerlijkheid naar uiterlijkheid. En vorming is ook altijd verwerkelijking van persoonlijk leven. In uiterste spanning: verwerkelijking van persoonlijk-*stervend* leven, dat in de wonderzon opgaat, volkomen ontgrensd en voortaan alleen maar „gecentreerd". En zelfs in lagere spanning is vorming altijd een verwerkelijking van persoonlijk leven, omdat zij alleen vorming kàn zijn *uit kracht van* de bovenpersoonlijke wonderzon, of den Logos.

De in den Logos stervende persoonlijkheid is gedramatiseerd in den Christus. De Christus op aarde is de Logos nog niet, maar hij is op 't punt in den Logos op te gaan, of, „te sterven in den Heer". Daarom is hij de Hoogepriester boven allen. En een ander priester ìs alleen priester in zooverre hij het sterven van den Christus in zichzelven beleven kan. „In zooverre". Er zijn oneindig veel graden van priestermenschelijkheid, al zijn die graden niet ritueel maar direct-natuurlijk zonder meer. Maar dit ééne is al die graden gemeen: de begeerte in den Logos op te gaan, begeerte geheel van innerlijkheid-uit en daarom althans een doorleefde *begin*-verwerkelijking van het sterven in den Logos. De mensch die nog niet in geest en ziel en zinnen *begeert* „ontbonden te worden", de mensch die nog niet alle vormbegrenzing ziet als iets dat overtroffen moet worden, ìs nog geen priestermensch al is hij duizendmaal gewijd. Maar, al zijt gij ook nog vastgehecht met vele, vele vezelen aan vele vormen — gij zijt priestermensch van het oogenblik af dat gij, van binnen uit en zonder hulp van eenig psychisch vacuum, de Logos-vrijheid begeert. Dit is het wezenlijke onderscheid tusschen den priestermensch en de anderen: dat de anderen nog de hechting aan de vormen smaken als een zoete streeling al

willen zij die hechting wèg, terwijl hij ze alleen maar aanvaardt omdat het nog moet. Blijmoedig wel, want in hem leeft de profetie van uiteindelijke vrijheid. Maar toch in het besef van den pelgrim die het heet-begeerde Jerusalem nog niet heeft bereikt. Onthechting, hoe eerlijk ook gewild, is voor de anderen nog een lijden, voor hèm verlossing en verlossing alleen. Zijn werkelijk ideaal, dat hij eens zeker te bereiken weet is: „Dat ikzelf volkomen onzienlijk worde, geen verschijning meer hoe dan ook, om juist daardoor alle wereldvormen te aanschouwen in naakte waarheid. Want de Logos die ik worden zal kent geen ander geluk, dan de wereld te zien vanuit eigen verschijningsvrije wezen tot haar aanschijn, en dat aanschijn te herscheppen tot steeds hooger en hooger diafaniteit".

Omdat de priestermensch zoo is, levend zoo is, deelt hij ook anderen ritueel den impuls mede tot levensstijging naar de Logosontgrenzing. En wel als individuafzwering in het doopsel, als persoonlijke doorstraling in het vormsel, en eindelijk, in de Eucharistie, als kracht om de tragiek te aanvaarden van de steeds verder zich ontplooiënde ontgrenzing. Kracht, die wellicht eens, en dan buiten allen ritus om, bij Gods genade zich zal verwerkelijken in priesterlijke ontgrenzingsbegeerte, stervensbereidheid en stervensweelde.

In gangbare volgorde is de Eucharistie altijd het derde sacrament. We zullen weer eerst de exoterisch-roomsche opvatting trouw weergeven om dan den esoterisch katholieken zin ervan te ontsluieren.

De roomsche Kerk leert, dat Christus bij het „laatste avondmaal" brood en wijn op bovennatuurlijke wijze veranderde in zijn eigen vleesch en bloed. Hij deed dit door de woorden der „consecratie" („Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed") over brood en wijn uit te spreken. Door de consecratie veranderden brood en wijn *substantiëel* („transsubstantiatie"), ofschoon voor menschelijke zintuigen nog altijd de *gedaanten* van brood

en wijn aanwezig waren. Christus gaf daarna zijn vleesch en bloed onder de gedaanten van brood en wijn aan zijne Apostelen te eten en te drinken. De macht te „consacreeren" is door een lange ononderbroken reeks van wijdingen overgegaan tot op de priesters van dezen dag. Volgens Christus' gebod consacreeren zij ook brood en wijn, en nuttigen de substantie van Christus' vleesch en bloed onder beide gedaanten. Dit nuttigen heet in één woord „communiceeren". De priesters geven ook aan de geloovigen de „communie", althans onder de eene gedaante van geconsacreerd brood. De tegenwoordigheid van Christus onder de gedaanten van brood en wijn heet „Eucharistie" (lett. „goede liefde"), of „Sacrament des Altaars". Tot de geldigheid van de consecratie is niets anders vereischt, dan dat de priester de woorden der consecratie uitspreekt over brood en wijn, met de bedoeling te consacreeren. Al het andere, met name de „mis", is voor de geldigheid niet beslist noodzakelijk. De ritueel-noodzakelijke consacreerwoorden zijn: „Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed"; de priester zegt ze „in naam van" Christus.

Er zijn door de roomsche wijsgeeren verschillende vernuftige hypothesen uitgedacht, om de tegenspraken in deze opvatting der Eucharistie als maar *schijnbare* tegenspraken te verklaren. Van esoterisch belang zijn die hypothesen niet, ze kunnen hier dus onbesproken blijven. Alleen dit: Ieder denker, ook ieder roomsch denker die boven het „naïeve realisme" uit is, weet, dat geen object zich aan ons waarnemingsvermogen toont (over denken en begrijpen spreek ik nu niet), tenzij door de waarneming-zelf gekleurd. Als ik zeg „dit is brood", dan is dit brood lang niet zoo „object" als de naïeve realist meent. Want wat ìk zie als ik brood zie, is àltijd iets anders dan wat een ander ziet als hìj brood ziet. *Deze* waarheid nu brengt een roomsch denker niets, hoegenaamd niets verder in zijn Eucharistieverklaringen. En dat weet hijzelf ook heel goed. Het dogma immers zegt nadrukkelijk: door de consecratie wordt het *uitzonderlijk-bovennatuurlijke*

verricht, dat de substantie van brood en wijn verandert in de substantie van Christus' lichaam en bloed, terwijl, *ook weer op uitzonderlijk-bovennatuurlijke wijze,* onze waarneming volkomen dezelfde blijft, en mèt die waarneming de objectieve verschijning, precies zoo en precies in die mate als zij in normale gevallen correspondeert met onze voorstellingen die zich plegen te associeeren met de klankgewaarwordingen „brood" en „wijn".

Als de esotericus eenmaal de „wonderzon" ontdekt heeft, en redebegrip-en-zinnevoorstelling beeldend-logisch uitwerkt, komt hij weifelloos zeker tot het Eucharistisch wonder, ook buiten alle Kerkleer en bijbelinterpretatie om. En als hij dàn de roomsche Eucharistie doordenkt, herkent hij ook in haar hetzelfde wonder, maar uiterst verzwakt en vertroebeld door historicisme en supranaturalisme.

De Logos is in zijn planeet en bovenplaneet „alomtegenwoordig" en wel gecentreerd, *stralend* alomtegenwoordig. Dit beleeft de priestermensch, en, tot op de hoogte van zijn beleven, wordt hij zelf logisch stralingsmiddelpunt, overbrengingsstralingsmiddelpunt, magisch „middelaar" tusschen Logos en mensch. Hij geeft zijn eigen beleving ook aan anderen als en in zooverre zij die ontvangen kunnen. In het doopsel versterkt hij den doopeling bij het afzweren van de individualiteit, in het vormsel versterkt hij den vormeling bij het ontplooiën van de persoonlijkheid, in de Eucharistie versterkt hij den communicant, de tragiek te aanvaarden van steeds verder schrijdende ontgrenzing, hij, voor wien die ontgrenzing geen tragiek meer is omdat hij haar weifelloos begeert. Hij, die het „offer" al gebracht heeft, versterkt de offerbereidwilligheid van zijn jongeren Broeder. Hier zal de ritus op zeer directe wijze *ontgrenzing* moeten symbolizeeren. Het ritueele „offer" is overigens altijd direct-aanschouwbare ontgrenzing geweest. Wat is het brandoffer anders dan de ontgrenzing van een brandenden vorm tot de andere begrenzing

van asch, en de nog andere begrenzing van rook, die, vervloeiende, zich verder en verder ontgrenst? En het plengoffer — het uitstorten van wijn over de aarde, wijn die eens „vorm" had in den beker en nu, ontvormd, in de aarde dringt, verder en verder zich met de aarde vereenzelvigt, eigen grens òpgeeft. Noch brandoffer noch plengoffer waren offer*gaven* in het diepste religieuze gevoel dat die aloude ritueele handelingen wekten. Och, de naïeve Ouden waren niet zóó naïef, of ze voelden onderbewust òòk wel dat geen God of aarde brandende vormen of uitgegoten drank aannam als „geschenken". Zij voelden òòk wel, dat wie religieus is zich te ontgrenzen heeft, en hoe natuurlijk die ontgrenzing ritueel getoond wil worden. En dan het offer als dooding van dieren of.... kinderen? Moloch mocht zijn muil openen en het offerkind wreed verzwelgen — de religieuze extase van de menigte was tòch een *religieuze* extase, een geëxalteerde spanning van het religieus erkennen: alle Godservaring wil ontgrenzing, hoe wreed dit ook zijn moge voor wie ontgrenzing nog „droevig" vinden.

Ook de Eucharistie is ritueel *offer*, ritueele ontgrenzing. Maar hier is alle primitieve wreedheid en alle stuitende verspilling weg. Hier is alles liefde, goede liefde, sterke liefde: *Eucharistie.* Brood en wijn ontgrenzen zich als menschelijk voedsel in het menschelijk lichaam: daar geven ze eigen grenzen òp. Die natuurlijke ontgrenzing wordt in het sacrament tot ritueele magie. De wonderzon straalt ontgrenzende kracht in den communicant, terwijl hij de natuurlijke ontgrenzing van brood en wijn in zichzelven beleeft. Door de woorden van de consecratie wordt de straling van de alomtegenwoordige wonderzon saamgetrokken, als door een brandglas de straling van de feitenzon. De Logos is overal, maar hier *sacramenteel.* De Logos is overal, niet „figuurlijk" maar wèrkelijk. Hier is Hij werkelijk, maar nu in verhoogde, sacramenteele werkelijkheid. En dat juist brood en wijn gekozen worden als spijs- en drankmaterie voor dit sacrament, vindt zijn diepste reden

niet in bijbel of Kerkleer maar in het wezen van brood en wijn zelve. Brood is de natuurlijkste, soberste menschenspijs, die geen „vleeschelijk" genot geeft en daarom doorstraald kan worden met het zuiverste zinnenleven. En wijn is in zijn natuurlijk volksgebruik de natuurlijkste, soberste menschendrank, die de zinnelijkheid opwekt maar evenmin „vleeschelijk" genot geeft als brood. Zeker, wijn en brood zijn, *beide*, cultuurproducten, ze worden ons niet zóómaar, kant en klaar, gegeven als boomvruchten. Maar daarom zijn ze dan ook spijs en drank van en voor *denkende* wezens, bereid door menschen voor menschen. Die cultuur kan ontaarden, we kunnen van graan jenever branden en druivensap oververzadigen met alcohol. Maar als we graan omwerken tot brood, en als we druivensap bewaren ook voor den tijd dat er geen druiven groeien — dat is heel natuurlijk en dan gist het vanzelf — is brood en is wijn zuivere, pretentielooze concretizeering van mènschelijke gedachte en mènschelijke zinnelijkheid en mènschelijke nooddruft. Die materiëering nu van allersimpelst menschelijk denken en beleven wordt in de Eucharistie door Logos en priester en communicant opgevoerd, hiërarchisch, van simpel begin in de richting van het allerhoogste einde: de ontgrenzingswaarheid en de ontgrenzingsweelde van den in den Logos stervenden mensch. En zoo gevoelt, sacramenteel-werkelijk, de communicant den Logos en neemt hem in zich op in letterlijken, materiëelen èn mystischen zin, even materiëel als hij brood en wijn in zich opneemt, even mystisch als hij de ontgrenzing van brood en wijn in zichzelven religieus beleeft. En mèt den Logos neemt hij in zich op, materiëel en mystisch alle menschelijkheid, die al „in den Heer gestorven" is. Al die menschelijkheid is *Christus*menschelijkheid, verheerlijkt leven van ziel en lichaam en bloed.

Dit alles is even natuurlijk als verheven. Hier is geen tegenspraak, die door een vernuftige redeneering moet worden weggepraat. Geen verstandelijke tegenspraak, want dit alles

is heelemaal nièt verstandelijk. Verstandelijk gesproken is het hoogstens „onzin", maar geen contradictie. En beeldend-redelijk is hier alles volkomen logisch. Zoo vóór als na de consecratie is brood en wijn constateerbaar-*feitelijk* brood en wijn en niets anders. Maar zoo vóór als na de consecratie is brood en wijn toch meer dan wat we feitelijk constateeren: het is ook *aanschouwbaar* als uitbeelding van den Logos, de Logos is immers álomtegenwoordig en „vormt" alles. Nà de consecratie is diezelfde tegenwoordigheid, nu echter uitbundig van sacramenteele kracht. Even onconstateerbaar als vóór de consecratie, maar in verhoogde aanschouwing te beleven voor de begenadigden, die zich kunnen overgeven aan de ritueele werking van het sacrament. Dit is natuurlijk en on-verstandelijk als .... àlle liefde.

VI.

DE OVERIGE SACRAMENTEN.

De roomsche Kerk kent zeven sacramenten. Ze worden altijd in deze volgorde opgenoemd:

1) doopsel	4) biecht
2) vormsel	5) oliesel
3) Eucharistie	6) priesterschap

7) huwelijk

De sacramenten, die ik horizontaal naast elkaar geschreven heb, hooren bij elkaar. De biecht is een uitbreiding van het doopsel: in het doopsel wordt de mensch gereinigd van de bevlekking der erfzonde, in de biecht worden hem eigen zonden vergeven. In het vormsel wordt door de zalving kracht geschonken tot het belijden van het geloof, in het oliesel wordt de stervende gezalfd, opdat hij met krachtig-vroom besef de aarde verlate; daarbij zegt de priester: De Heer vergeve u, wat gij met uw zintuigen (die afzonderlijk worden opgenoemd) misdreven hebt. Deze twee sacramenten zijn niet te esoterizeeren. Ze zijn een exoterische uitbreiding van de exoteriek van doopsel en vormsel; ze zijn *exclusief* exoterisch omdat ze nadrukkelijk „vergeving" symbolizeeren. De esotericus kent wèl genade in den zin van transversale Logoswerking, die alle longitudinale reeks van verdienen, alle belooning en straf te buiten en te boven gaat. Maar hij kent geen genade in den zin van „vergiffenis". De esotericus gelooft aan de niets ontziende doorbeelding van het Logosleven zonder eenige „indulgentie".

Het priesterschap is, als afzonderlijk sacrament, in roomsche

opvatting een longitudinale voortzetting van de Christusmacht op aarde, *exclusief*-longitudinale voortzetting, en het is daarom ook niet te esoterizeeren. Esoterisch priesterschap is er wel degelijk maar het is geen sacrament: de priestermensch ìs juist priestermensch omdat hij voor zichzelven geen ritueel sacrament meer behoeft te ontvangen. Als we die priesterlijke onafhankelijkheid nièt aannemen, vervallen we onverbiddelijk tot het longitudinale: historische opvolging. De roomsche Kerk erkent die onafhankelijkheid alleen (en dan nog maar in zekeren zin) bij den paus. De paus wordt niet gewijd, maar ontvangt zijn macht direct van God. De bepaalde mensch echter, die de pauselijke macht zal ontvangen, wordt aangewezen door de „stemmen" van het „conclave". Die „stemmen" zijn weer zoo longitudinaal-quantitatief, zoo beeldingloos mogelijk. En zelfs het van God „direct" ontvangen der pauselijke macht is aan longitudinale historiciteit gebonden: ononderbroken opvolging van paus tot paus. De priester in esoterischen zin ontvangt inderdaad direct zijn magische macht van Gods concentratie in den Logos, bovenpersoonlijk en nadrukkelijk-transversaal: hij wordt tot priester verheven doordat zijn individualiteit èn zijn persoonlijkheid zóó werden ontgrensd, dat de Logos in hem, buiten alle psychisch vacuum om, kan openbloeiën.

Het huwelijk eindelijk is, naar roomsch geloof, ook een sacrament, door Christus ingesteld. Tot welke tegenspraak dit leiden moet, zagen we al op bl. 65, 66. De „instelling" van dit sacrament heeft overigens dit eigenaardige, dat het niet is ingesteld als een nieuwe ritus, maar als een supranaturalizeering van het natuurlijke huwelijkscontract. Het huwelijk is een menschelijke overeenkomst, een contract, en het wordt *als contract* verheven tot bovennatuurlijke orde, blijft dus ook in zijn bovennatuurlijken staat *contract*. De Kerk geeft wettelijke voorschriften, waaraan de huwelijksovereenkomst waardoor man en vrouw elkaar huwelijksrechten geven en overeenkomstige huwelijksplichten op zich nemen, moet voldoen om geldig te zijn. Die wettelijke bepalingen kan de

Kerk ook veranderen. Het huwelijk wordt niet toegediend door den priester (de „pastoor" is alleen wettig *getuige*) maar man en vrouw dienen het elkander toe, omdat zij immers met elkaar het „contract" aangaan. En inderdaad: voor zooverre het huwelijk voortplanting is in feit of bedoeling, is het een uitdrukkelijke of stilzwijgende menschelijke overeenkomst. Over het huwelijk als voortplantingsverhouding van man en vrouw kunnen we slechts spreken als over *moreele* rechten en *moreele* plichten, die wettelijk kunnen of moeten geregeld worden. Maar als zoodanig blijft het dan ook buiten alle transversale, religieuze verhouding, en is het gèèn „sacrament". En als er tusschen de sexen een transversale liefdeverhouding is die zich niet „sublimeert" maar zich gewoon-physiologisch uitwerkt, blijft zij òòk buiten het sacramenteele leven. Want de sacramenten zijn scheppingen van *gesublimeerde* erotiek. Overigens, een sacrament moet worden toegediend door een priester, anders is het geen sacrament omdat het dan geen hiërarchisch karakter heeft. Niet-gesublimeerde liefde echter, die direct van aanschijn tot aanschijn de sexen vereenigt, speelt zich uiteraard geheel tusschen de minnenden-zèlf af, daarin wordt geen ander betrokken. Waar directe, niet-gesublimeerde liefde tusschen twee menschen leeft, zullen ze geen ander daarin wìllen kennen. Ook de directe transversale erotiek heeft een scala van oneindig-vele graden. Maar geen enkele graad is „ritueel" omdat die erotiek 1⁰ niet is gesublimeerd en 2⁰ een aangelegenheid is tusschen de minnenden allèèn.

Esoterisch zijn er maar *drie* sacramenten, die de drie graden vertegenwoordigen van menschwording: verzaakte individualiteit, opbloeiënde persoonlijkheid, en bovenpersoonlijke Logoswording. In exoterisch-roomsche opvatting is de Eucharistie het waardigste Sacrament: het „Allerheiligste Sacrament des Altaars". Esoterisch is de Eucharistie het waardigste, het hoogste, en het laatste.

BESLUIT.

Esoteriek is voor de weinigen, exoteriek voor de massa. De „massamenschen", de „velen", zijn allen die meegaan met de gangbare (longitudinale!) waardeeringen, zoo geleerde als òngeleerde. De „weinigen" zijn zij die in eigen geestelijk-zinnelijk bewustzijn het gemoeten van God en Wereld ervaren en aanschouwen; die aan dit gemoeten sterven willen, wijl zij weten dat zóó te sterven *leven* is. De exoterische ritus zal altijd exoterisch blijven. Dat is goed: hij moet de esoterische gedachte die bij hem zweeft dragen de heele wereld door, opdat hier en daar esoterisch-georiënteerden haar zèlf ontsluieren. Mijn meditatiewerk heeft dan ook heelemaal niet de bedoeling, de exoteriek der roomsche Kerk om te zetten tot transversale, esoterische oriëntatie. Maar wel zal het een stille kracht zijn, die de roomsche exoteriek iets dichter bij de katholieke, esoterische gedachte brengt. De Kerk zal de werking van die kracht wel voelen, maar niet weten, dat zij mede van dìt werk komt. Het roomsche dogma zal tegenwerken, de roomsche ritus, hoe exoterisch ook, zal meewerken: we hebben den exoterischen ritus al leeren kennen als een correctief voor het dogma (bl. 157, 158).

Maar mijn meditatiewerk zal nog iets anders doen. Het zal eens en ergens een kring vormen van Esoterisch Katholicisme, waarin de sacramenten in esoterisch-soberen ritus worden begrepen en uitgebeeld. Een niet in de eerste plaats „geheimen"

maar wel „intiemen" kring, een kring van *hiërarchische* Broederschap. Die zal dan, als geheel, een aardsch centrum zijn van ritueele magie, hij zal het „Licht op den Berg" (bl. 69) voorbereiden, misschien zelf dat licht zijn. De kring zal bezield worden door een waardig (d. i., in esoterischen zin, hetzelfde als magisch-machtig) priestermensch. Geen gevaar voor usurpatie door een onwaardige. Een *sobere* ritus is zóó doorzichtig, dat geen onwaardige hem usurpeeren kan zonder zich onmiddellijk te verraden. De handelingen van esoterisch-katholieken ritus zijn hier in wezen besproken. Bizonderheden moeten bemediteerd worden en verwerkelijkt in den Tempel van Esoterisch Katholicisme. Dat zal gebeuren .... op tijd.

Of ik dan nog in de aardsche sfeer zal zijn, komt er minder op aan. Maar voor ik de groote reis aanvaard, wil ik de toekomstige leden van den E.K. wèl op 't hart drukken, goed te overdenken wat ik op bl. 173, 174 zei van „kameraadschap". De E.K. zal natuurlijk een „gemengde" kring zijn, een kring van mannen èn vrouwen. De, inmiddels overleden, feministische bewegingen hebben althans dit goede uitgewerkt, dat de menschen zich moèten oefenen in „kameraadschap" tusschen mannen en vrouwen. Ook hierin zal de E.K. een groote roeping vinden, èn een groot gevaar. Heeft de ondervinding ons niet geleerd, dat de „goede verstandhouding" in alle min-of-meer intieme kringen allicht teloor gaat juist door sexezwaarwichtigheid? De E.K. zal mede een oefenschool moeten zijn voor het wègleven van al die larmoyante minnesmarten, die niets anders zijn dan (longitudinale!) voortzettingen van infantiele dreinerigheid. De „draken" verdwijnen hoe langer hoe meer in de schouwburgen, laat ze asjeblief ook in het leven verdwijnen. Zeker, het leven ìs altijd op de een of andere wijze, òf klaarblijkelijk òf gesluierd, erotisch — maar de erotiek van bewuste menschen in ònzen tijd heeft toch dieper te grijpen dan de aandoenlijke familietooneelen, waarbij onze voorvaderen zoo dierbaar konden huilen. Echte, beschaafde kameraadschap tusschen mannen en vrouwen, al legt zij

de gewichtigheid af van het sexeleven, zal de mannen niet ontmannen en de vrouwen niet ontvrouwen. Beschaafd contact vereenigt mèt behoud van levende verscheidenheid, beschaafd contact verbindt èn houdt afstand. Wèl is het waar dat vader-het-gezinshoofd en moeder-de-huisvrouw zich niet thuis voelen in „gemengde" kameraadschap. Maar die vadermoedereigenschappen behòòren dan ook minder geaccentueerd te worden waar mannen en vrouwen zich wèrkelijk transversaal oriënteeren. Daar is de man vóór alles stille levensbezinning en de vrouw vóór alles beweeglijke ontplooiïng van mannelijk-bezonnen waarheid tot concrete aanschouwingswerkelijkheid. Dat transversale onderscheid zal juist in beschaafde kameraadschap van mannen en vrouwen zuiver en sterk beleefd worden. Zoowel verwijving van den man als verkereling van de vrouw is gebrek aan „psychischen afstand", gebrek aan beschaving.

„In „gemengde" kameraadschap zal de esoterische zin der aloude kloostergeloften van kuischheid, armoede en gehoorzaamheid worden begrepen èn beoefend. Die esoterische zin is geen „hoogere moraliteit", maar een geheel van transversale gedragingen, die door *waardigheidsgevoel* (bl. 42 en vgd. onder 10) worden geïnspireerd en geregeld. Transversale kuischheid zegt nièt: onthoud u van alle geslachtsgemeenschap. Maar wèl: wees niet „familiaar" met het tegendeel van uw geslacht. Familiariteit in sexeverhouding is *onbeschaafd*; wie daarin niet intiem kan zijn zonder familiaar te worden, hoort zich te houden aan moreele regulatieven omdat hij geen andere kent. Transversale armoede zegt nièt: gij zult niets bezitten. Maar wèl: wees niet pronkerig en niet jaloersch. Pronkerigheid en jaloezie zijn *onbeschaafd.* En transversale gehoorzaamheid wil zeker nièt het prijsgeven van eigen inzicht en eigen karakter. Maar wèl *hiërarchische* kameraadschap die wars is van alle democratische „nivelleering". Nivelleering is *onbeschaafd.*

Nog even een paar woorden over het embleem op het titelblad.

De Taufiguur of kruisfiguur in het midden zegt het Volstrekte. Natuurlijk is het Volstrekte nooit of nimmer „definitief" voorstelbaar. Het openbaart zich in de wereld en in ieder individu, geheel in de heele wereld en geheel in ieder wereld-deel, groot of klein. Maar òmdat die openbaringen alleen in zooverre openbaren als ze „groeien", kan het Volstrekte nooit „definitief" worden voorgesteld. Toch is het Volstrekte wel degelijk „zegbaar" in auditieve woordzegging met visueele figuurzegging. En die zegging is „exact", als de figuur onmiddellijk, door haar aanschouwbaar karakter zelf, belijdt.... eigenlijk geen figuur te zijn; en als het woord, door het levende taalgebruik zelf, belijdt geen verstandelijk constateerwoord te zijn zonder meer. Wat het woord betreft, dit heele werk zegt, hoe ver alle beeldend denken verwijderd is van „constateeren". En de Taufiguur zegt volstrekte openheid, volstrekte onbegrensdheid (zie bl. 155) en een niet-omsloten figuur is in strikten zin géén „figuur". De exacte zegging van het Volstrekte zegt *positief* de *negatie* van definitieve voorstelbaarheid. Juist zóó draagt de Tau het geheele embleem: als innerlijke drang tot groei, groei die uiteraard nièt definitief is. Het woord „volstrekt" is een onderbewust-auditieve vertaling van het Tauteeken. Volstrekt = ten volle gestrekt, ten volle nièt-gebogen en ten volle nièt-omsloten. Dit woord is heel wat „raker" dan „absoluut". Absoluut zegt alleen vrij, los; het is veel minder „teekenend" dan volstrekt.

De kleine vijfster om de Tau heen symbolizeert de esoterische gedachte, die, in-den-grond, de stralende Logos-zèlf is. De vijfster is vanouds het symbool van sterk, dus rustig „stralend" leven. Haar straling „doet" inderdaad levend-rustig. Als we haar vergelijken met sterren van méér dan vijf punten, doen die leven*dig*-*on*rustig aan. Het Roomsch-Katholicisme kent de vijf*ster* niet. Maar vroom (niet dogmatisch) katholiek geloof zegt, dat de verheerlijkte Christus in

den hemel nog altijd zijn „*vijf* heilige wonden" draagt, stralende wonden in handen en voeten en in de zijde.

De groote vijfster symbolizeert de veruiterlijking der esoterische gedachte in de luisterende levenshouding van de eenzamen, die haar opnemen in geest en hart.

De vijfster is ook bekend als „pentalpha" d.i. samenstel van vijf A's. In het embleem is de Tau geteekend in een omschreven cirkel waarvan het middelpunt samenvalt met het gemeenschappelijke middelpunt der sterren. In een grootere teekening zou dat te zien zijn aan de buiging van de contourlijntjes, die met den omschreven cirkel samenvallen. Zoo geeft het embleem ook het heilige woord TAO.

Ik heb in verbeelding het embleem gezien in kleur: de kruisfiguur glanzend wit, de kleine vijfster goudgeel, goudgeel ook de doorstraling midden door de punten van de groote vijfster. De groote ster-zelf ultramarijn blauw. Geel, de kleur van het stralende, het strak-gevende; blauw, de kleur van het lenig-ontvangende. Den achtergrond zag ik rood, compact karmijnrood, symbool van de als-tastbare exoteriek.

De teekening voor het lijncliché is van A. F. v. d. Wey.

INHOUD.

EERSTE DEEL: ORIËNTEERING.

		Blz.
I.	Cultureele Aansluiting bij de Roomsch-Katholieke Bloeiperiode.	1
II.	Esoteriek	6
III.	Mystiek	11
IV.	Occultisme en Mystiek	16
V.	Het Religieuze Bewustzijn	22
VI.	Transversale Bewustzijnsoriëntatie	30

TWEEDE DEEL: LEVEN EN WERELD IN KATHOLIEKEN ZIN.

I.	Roomsch en Katholiek	51
II.	Katholiek	58
III.	De Heilige Drievuldigheid	71
IV.	Christus	80
V.	„Geboren uit de Maagd Maria"	85
VI.	Christus' Wonderen	92
VII.	De Wonderzon	106
VIII.	De Hemel	115
IX.	Logoswording	135

DERDE DEEL: DE SACRAMENTEN.

I.	Ritus, Ritueele Natuursymboliek	151
II.	De Priester	159
III.	Het Doopsel	165
IV.	Het Vormsel	171
V.	De Eucharistie	177
VI.	De overige Sacramenten	185
	Besluit	188

N V. Boekdrukkerij v/h. L. v. Nifterik Hzn. · Leiden.

90